Giorgio Agamben

Infancia e historia

Destrucción de la experiencia y origen de la historia

Traducción de Silvio Mattoni



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio.
Infancia e historia. – 2a. ed., 2a reimp.
Buenos Aires : Adriana Hidalgo editora, 2007
224 p. ; 19x13 cm. – (filosofía e historia)
Traducido por: Silvio Mattoni.

ISBN 978-987-9396-53-7

1. Ensayo Filosófico Histórico. I. Mattoni, Silvio, trad. II. Título
CDD 854

filosofía e historia

Título original: *Infanzia e storia*
Traducción de Silvio Mattoni

Editor:
Fabián Lebenglik

Diseño de cubierta e interiores:
Eduardo Stupía y Gabriela Di Giuseppe

Córdoba 836 - P. 13 - Of. 1301
(1054) Buenos Aires
e-mail: info@adrianahidalgo.com
www.adrianahidalgo.com

ISBN: 978-987-9396-53-7

Impreso en Argentina
Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Infancia e historia

Ensayo sobre la destrucción de la experiencia

a Claudio Rugafiori

¡Oh, matemáticos, aclaren el error!
El espíritu no tiene voz, porque donde
hay voz hay cuerpo
LEONARDO

I

En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo. Benjamin, que ya en 1933 había diagnosticado con precisión esa "pobreza de experiencia" de la época moderna, señalaba sus causas en la catástrofe de la guerra mundial, de cuyos campos de batalla "la gente regresaba enmudecida... no más rica, sino más pobre en experiencias compartibles... Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el

hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvías tirados por caballos, estaba parada bajo el cielo en un paisaje en el cual solamente las nubes seguían siendo iguales y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de corrientes destructivas y explosiones, estaba el frágil y minúsculo cuerpo humano".

Sin embargo hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia: ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo contemplan desde una insalvable lejanía, ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento; tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo, ni la manifestación que de improviso bloquea la calle, ni la niebla de los gases lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revólver retumbando en alguna parte; tampoco la cola frente a las ventanillas de una oficina o la visita al país de Jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros– sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia.

Esa incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable –como nunca antes– la existencia

cotidiana, y no una supuesta mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea respecto a la del pasado (al contrario, quizás la existencia cotidiana nunca fue más rica en acontecimientos significativos). Es preciso aguardar al siglo XIX para encontrar las primeras manifestaciones literarias de la opresión de lo cotidiano. Si algunas célebres páginas de *El ser y el tiempo* sobre la "banalidad" de lo cotidiano –en las cuales la sociedad europea de entreguerras se sintió demasiado inclinada a reconocerse– simplemente no hubieran tenido sentido apenas un siglo antes, es precisamente porque lo cotidiano –y no lo extraordinario– constituía la materia prima de la experiencia que cada generación le transmitía a la siguiente (a esto se debe lo infundado de los relatos de viaje y de los bestiarios medievales, que no contienen nada de "fantástico", sino que simplemente muestran cómo en ningún caso lo extraordinario podría traducirse en experiencia). Cada acontecimiento, en tanto que común e insignificante, se volvía así la partícula de impureza en torno a la cual la experiencia condensaba, como una perla, su propia autoridad. Porque la experiencia no tiene su correlato necesario en el conocimiento, sino en la autoridad, es decir, en la palabra y el relato. Actualmente ya nadie parece disponer de autoridad suficiente para garantizar una experiencia y, si dispone de ella, ni siquiera es rozado por la idea de basar en una experiencia el fundamento de su propia autoridad. Por el contrario, lo que caracteriza al tiempo presente es que toda autoridad se fundamenta en lo inexperimentable y nadie podría aceptar como válida una autoridad cuyo úni-

co título de legitimación fuese una experiencia. (El rechazo a las razones de la experiencia de parte de los movimientos juveniles es una prueba elocuente de ello.)

De allí la desaparición de la máxima y del proverbio, que eran las formas en que la experiencia se situaba como autoridad. El eslogan que los ha reemplazado es el proverbio de una humanidad que ha perdido la experiencia. Lo cual no significa que hoy ya no existan experiencias. Pero éstas se efectúan fuera del hombre. Y curiosamente el hombre se queda contemplándolas con alivio. Desde este punto de vista, resulta particularmente instructiva una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje turístico. Frente a las mayores maravillas de la tierra (por ejemplo, el *Patio de los leones* en la Alhambra), la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos. Naturalmente, no se trata de deplorar esa realidad, sino de tenerla en cuenta. Ya que tal vez en el fondo de ese rechazo en apariencia demente se esconda un germen de sabiduría donde podamos adivinar la semilla en hibernación de una experiencia futura. La tarea que nos proponemos –recogiendo la herencia del programa benjaminiano "de la filosofía venidera"– es preparar el lugar lógico donde esa semilla pueda alcanzar su maduración.

Glosa

Un relato de Tieck, que se titula "Lo superfluo en la vida", nos muestra a una pareja de amantes arruinados que poco a poco renuncian a todos los bienes y a toda actividad externa y terminan viviendo encerrados en su habitación. Finalmente, ya sin disponer de leña para el fuego, para calentarse queman también la escalera de madera que conectaba su habitación con el resto de la casa y quedan aislados del mundo exterior, sin otra posesión y sin otra ocupación que su amor. Esa escalera –nos da a entender Tieck– es la experiencia, que ellos sacrifican en las llamas del "conocimiento puro". Cuando el dueño de casa (que representa las razones de la experiencia) regresa y busca la vieja escalera que conducía al piso alquilado a los dos jóvenes inquilinos, Enrique (es el nombre del protagonista) lo ridiculiza con estas palabras: "Pretende basarse en la vieja experiencia del que permanece en el piso y quiere moverse lentamente, subiendo un peldaño después de otro, hasta la más alta comprensión, pero nunca podrá alcanzar nuestra intuición inmediata, pues nosotros ya hemos abolido todos esos triviales momentos de la experiencia y de la sucesión para sacrificarlos al conocimiento puro, siguiendo la antigua ley de los Parsis, con la llama que limpia y vivifica".

Tieck justifica la supresión de la escalera, es decir, de la experiencia, como una "filosofía de la pobreza que les impuso el destino". Una similar "filosofía de la pobreza" puede explicar el actual rechazo a la experiencia de parte de los jóvenes (aunque no sólo de los jóvenes: indios metropolitanos y turistas, hippies y padres de familia están mancomunados –mucho más de lo que estarían dispuestos a reconocer– por una idéntica expropiación de la experiencia). Pues son como aquellos personajes de historieta de nuestra infancia que pueden caminar en el vacío hasta tanto no se den cuenta de ello: si lo advierten, si lo experimentan, caen irremediablemente.

Por eso, si bien su condición es objetivamente terrible, nunca se vio sin embargo un espectáculo más repugnante de una generación de adultos que tras haber destruido hasta la última posibilidad de una experiencia auténtica, le reprocha su miseria a una juventud que ya no es capaz de experiencia. En un momento en que se le quisiera imponer a una humanidad a la que de hecho le ha sido expropiada la experiencia una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror o mentira, el rechazo a la experiencia puede entonces constituir –provisoriamente– una defensa legítima.

Incluso la actual toxicomanía de masas debe ser vista en la perspectiva de esa destrucción de la experiencia. Quienes descubrieron la droga en el siglo XIX (acaso los menos lúcidos entre ellos) todavía podían abrigar la ilusión de que efectuaban una nueva experiencia, mientras que para los hombres actuales ya sólo se trata de desembarazarse de toda experiencia.

II

En cierto sentido, la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna. "La experiencia, si se encuentra espontáneamente, se llama 'caso', si es expresamente buscada toma el nombre de 'experimento'. Pero la experiencia común no es más que una escoba rota, un proceder a tientas como quien de noche fuera merodeando aquí y allá con la esperanza de acertar el camino justo, cuando sería mucho más útil y prudente esperar el día, encender una luz y luego dar con la calle. El verdadero orden de la experiencia comienza al encender la luz; después se alumbra el camino, empezando por la experiencia ordenada y madura, y no por aquella discontinua

y enrevesada; primero deduce los axiomas y luego procede con nuevos experimentos". En esta frase de Francis Bacon, la experiencia en sentido tradicional –la que se traduce en máximas y proverbios– ya es condenada sin apelación. La distinción entre *verdad de hecho* y *verdad de razón* (que Leibniz formula al afirmar que "cuando se espera que mañana salga el sol, se actúa empíricamente, porque ha pasado siempre así hasta hoy. Sólo el astrónomo juzga con razón") sancionó ulteriormente esa condena. Pues contrariamente a lo que se ha repetido con frecuencia, la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida (Bacon la define como una "selva" y un "laberinto" donde pretende poner orden). De la mirada en el *perspicillum* de Galileo no surgirán fidelidad y fe en la experiencia, sino la duda de Descartes y su célebre hipótesis de un demonio cuya única ocupación consistiera en engañar nuestros sentidos.

La certificación científica de la experiencia que se efectúa en el experimento –que permite deducir las impresiones sensibles con la exactitud de determinaciones cuantitativas y por ende prever impresiones futuras– responde a esa pérdida de certeza que desplaza la experiencia lo más afuera posible del hombre: a los instrumentos y a los números. Pero de este modo la experiencia tradicional perdía en realidad todo valor. Porque como lo muestra la última obra de la cultura europea que todavía se funda íntegramente en la experiencia: los *Ensayos* de Montaigne, la experiencia es incompatible con la certeza, y una experiencia convertida en

calculable y cierta pierde inmediatamente su autoridad. No se puede formular una máxima ni contar una historia allí donde rige una ley científica. La experiencia de la que Montaigne se ocupa estaba tan poco inclinada hacia la ciencia que éste define su material como un "subjet informe, qui ne peut rentrer en production ouvragère"[1] y en el cual no es posible fundar ningún juicio constante ("il n'y a aucune constante existence, ny de notre estre, ny de celui des objects... Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre..."[2]).

La idea de una experiencia separada del conocimiento se ha vuelto para nosotros tan extraña que hemos olvidado que, hasta el nacimiento de la ciencia moderna, experiencia y ciencia tenían cada una su lugar propio. Y no sólo esto, también era diferente el sujeto del cual dependían. Sujeto de la experiencia era el *sentido común*, presente en cada individuo (es el "principio que juzga" de Aristóteles y la *vis aestimativa* de la psicología medieval, que todavía no son lo que nosotros llamamos el buen sentido), mientras que sujeto de la ciencia es el *noûs* o el intelecto agente, que está separado de la experiencia, "impasible" y "divino" (mejor dicho, para ser más precisos, el conocimiento ni siquiera tenía un sujeto en el sentido moderno de un *ego*, sino que más bien el individuo singular era el *sub-jectum*

1 "tema informe, que no puede ingresar en una producción elaborada"; se utiliza la ortografía antigua del francés de Montaigne. (T).

2 "no hay ninguna existencia constante, ni en nuestro ser, ni en el de los objetos... De modo que no es posible establecer ninguna certeza sobre uno u otro..." (T).

donde el intelecto agente, único y separado, efectuaba el conocimiento).

En esa separación entre experiencia y ciencia debemos ver el sentido –para nada abstruso, sino extremadamente concreto– de las disputas que dividieron a los intérpretes del aristotelismo de la antigüedad tardía y del medioevo en torno a la unicidad y la separación del intelecto y su comunicación con los sujetos de la experiencia. Para el pensamiento antiguo (y al menos hasta Santo Tomás, también para el pensamiento medieval), inteligencia (*noûs*) y alma (*psyché*) no son en efecto la misma cosa, y el intelecto no es, como estamos acostumbrados a pensar, una "facultad" del alma: de ningún modo le pertenece, sino que aquél, "separado, no mezclado, no pasivo", según la célebre fórmula aristotélica, se comunica con ésta para efectuar el conocimiento. Por consiguiente, para la Antigüedad el problema central del conocimiento no es la relación entre un sujeto y un objeto, sino la relación entre lo uno y lo múltiple. De modo que el pensamiento clásico desconoce un problema de la experiencia como tal; y aquello que a nosotros se nos plantea como el problema de la experiencia se presenta en cambio como el problema de la relación (de la "participación", pero también de la "diferencia", como dirá Platón) entre el intelecto separado y los individuos singulares, entre lo uno y lo múltiple, entre lo inteligible y lo sensible, entre lo humano y lo divino. Diferencia que subraya el coro de la *Orestíada* de Esquilo al caracterizar el saber humano –contra la *hýbris* de Agamenón– como un *páthei máthos*, un

aprender únicamente a través y después de un padecer, que excluye toda posibilidad de prever; es decir, de conocer algo con certeza.

La experiencia tradicional (para entendernos, aquella de la que se ocupa Montaigne) se mantiene fiel a esa separación de la experiencia y de la ciencia, del saber humano y el saber divino. Es precisamente una experiencia del límite que separa ambas esferas. Ese límite es la muerte. Por eso Montaigne puede formular el fin último de la experiencia como un acercamiento a la muerte, como un llevar al hombre a la madurez mediante una anticipación de la muerte en cuanto límite extremo de la experiencia. Aunque para Montaigne ese límite sigue siendo algo inexperimentable, al que sólo es posible aproximarse ("si nous ne pouvons le joindre, nous le pouvons approcher"[3]); y en el mismo momento en que recomienda "acostumbrarse" y "quitarle su extrañeza" a la muerte ("ostons luy l'estrangeté, pratiquons le, n'ayon rien si souvent en teste que la mort"[4]), ironiza sin embargo sobre aquellos filósofos "si excellens mesnagers du temps, qu'ils ont essayé en la mort mesme de la gouster y savourer, et ont bandé leur esprit pour voir que c'estoit ce passage; mais ils ne sont pas revenus nous en dire les nouvelles"[5].

3 "si no podemos alcanzarlo, podemos aproximarnos a él" (T).

4 "quitémosle su extrañeza, frecuentémosla, no teniendo en mente con tanta frecuencia otra cosa que la muerte" (T).

5 "tan excelentes dominadores del tiempo que han procurado degustar y saborear hasta la misma muerte, y han tensado sus espíritus para ver en qué consistía ese pasaje; pero no han regresado para contarnos sus novedades" (T).

En su búsqueda de la certeza, la ciencia moderna anula esa separación y hace de la experiencia el lugar –el "método", es decir, el camino– del conocimiento. Pero para lograrlo debe realizar una refundición de la experiencia y una reforma de la inteligencia, expropiando ante todo sus respectivos sujetos y reemplazándolos por un nuevo y único sujeto. Pues la gran revolución de la ciencia moderna no consistió tanto en una defensa de la experiencia contra la autoridad (del *argumentum ex re* contra el *argumentum ex verbo*, que en realidad no son inconciliables), sino más bien en referir conocimiento y experiencia a un sujeto único, que sólo es la coincidencia de ambos órdenes en un punto arquimédico abstracto: el *ego cogito* cartesiano, la conciencia.

Mediante esa interferencia de experiencia y ciencia en un único sujeto (que al ser universal e impasible y al mismo tiempo un *ego* reúne en sí las propiedades del intelecto separado y del sujeto de la experiencia), la ciencia moderna reactualiza aquella liberación del *páthei máthos* y aquella conjunción del saber humano con el saber divino que constituían el carácter propio de la experiencia mistérica y que habían encontrado sus expresiones precientíficas en la astrología, la alquimia y la especulación neoplatónica. Porque no fue en la filosofía clásica, sino en la esfera de la religiosidad mistérica de la Antigüedad tardía donde el límite entre humano y divino, entre el *páthei máthos* y la ciencia pura (al cual, según Montaigne, sólo es posible acercarse sin tocarlo nunca), fue sobrepasado por primera

vez con la idea de un *páthêma* indecible donde el iniciado efectuaba la experiencia de su propia muerte ("conoce el fin de la vida", dice Píndaro) y adquiría así "previsiones más dulces con respecto a la muerte y al término del tiempo".

La concepción aristotélica de las esferas celestes homocéntricas como "inteligencias" puras y divinas, inmunes al cambio y a la corrupción y separadas del mundo terrestre sublunar, que es el lugar del cambio y de la corrupción, recobra su sentido originario sólo si se la sitúa contra el fondo de una cultura que concibe experiencia y conocimiento como dos esferas autónomas. Haber puesto en relación los "cielos" de la inteligencia pura con la "tierra" de la experiencia individual es el gran descubrimiento de la astrología, lo cual la convierte no ya en adversaria, sino en condición necesaria de la ciencia moderna. Sólo porque la astrología (al igual que la alquimia, que está asociada a ella) había reducido en un sujeto único en el destino (en la Obra) cielo y tierra, lo divino y lo humano, la ciencia pudo unificar en un nuevo *ego* ciencia y experiencia, que hasta entonces dependían de dos sujetos diferentes. Y sólo porque la mística neoplatónica y hermética había colmado la separación aristotélica entre *noûs* y *psyché* y la diferencia platónica entre lo uno y lo múltiple con un sistema emanatista en el que una jerarquía continua de inteligencias, ángeles, demonios y almas (recuérdense los ángeles-inteligencias de Avicenna y de Dante) se comunicaba en una "gran cadena" que parte del

Uno y vuelve a él, fue posible situar como fundamento de la "ciencia experimental" un único sujeto. Por cierto que no es irrelevante que el mediador universal de esa unión inefable entre lo inteligible y lo sensible, entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo divino y lo humano fuese un pneuma, un "espíritu", en la especulación de la Antigüedad tardía y el medioevo, porque justamente ese "espíritu sutil" (el *spiritus phantasticus* de la mística medieval) le proporcionará algo más que su nombre al nuevo sujeto de la ciencia, que precisamente en Descartes se presenta como *esprit*. El desarrollo de la filosofía moderna está íntegramente comprendido, como un capítulo de aquella "semántica histórica" que definía Spitzer, en la contigüidad semántica de *pneûma–spiritus–esprit–Geist*. Y justamente porque el sujeto moderno de la experiencia y del conocimiento –así como el concepto mismo de experiencia– tiene sus raíces en una concepción mística, toda explicitación de la relación entre experiencia y conocimiento en la cultura moderna está condenada a chocar con dificultades casi insuperables.

Por medio de la ciencia, de hecho la mística neoplatónica y la astrología hacen su ingreso en la cultura moderna, contra la inteligencia separada y el cosmos incorruptible de Aristóteles. Y si la astrología posteriormente fue abandonada (sólo posteriormente: no se debe olvidar que Ticho Brahe, Kepler y Copérnico eran también astrólogos, así como Roger Bacon, que en muchos aspectos anuncia la ciencia experimental, era un ferviente partidario de la astrología), fue porque su principio esencial –la unión de experiencia y conoci-

miento– había sido asimilado a tal punto como principio de la nueva ciencia con la constitución de un nuevo sujeto que el aparato propiamente mítico-adivinatorio ya se volvía superfluo. La oposición racionalismo/irracionalismo, que pertenece tan irreductiblemente a nuestra cultura, tiene su fundamento oculto justamente en esa copertenencia originaria de astrología, mística y ciencia, cuyo síntoma más evidente fue el *revival* astrológico entre los intelectuales renacentistas. Históricamente, ese fundamento coincide con el hecho –sólidamente establecido gracias a los estudios de la filología warburgiana– de que la restauración humanista de la Antigüedad no fue una restauración de la Antigüedad clásica, sino de la cultura de la Antigüedad tardía y en particular del neoplatonismo y del hermetismo. Por eso una crítica de la mística, de la astrología y de la alquimia debe necesariamente implicar una crítica de la ciencia, y sólo la búsqueda de una dimensión donde ciencia y experiencia recobraran su lugar original podría llevar a una superación definitiva de la oposición racionalismo/irracionalismo.

Pero mientras que la coincidencia de experiencia y conocimiento constituía en los misterios un acontecimiento inefable, que se efectuaba con la muerte y el renacimiento del iniciado enmudecido, y mientras que en la alquimia se actualizaba en el proceso de la Obra cuyo cumplimiento constituía, en el nuevo sujeto de la ciencia se vuelve ya no algo indecible, sino aquello que desde siempre es dicho en cada pensamiento y en cada frase, es decir, no un *páthêma*, sino un *máthêma* en el sentido originario de la palabra: algo

que desde siempre es inmediatamente reconocido en cada acto de conocimiento, el fundamento y el sujeto de todo pensamiento.

Estamos acostumbrados a representarnos al sujeto como una realidad psíquica sustancial, como una conciencia en cuanto lugar de procesos psíquicos. Y olvidamos que, en el momento de su aparición, el carácter "psíquico" y sustancial del nuevo sujeto no era algo obvio. En el instante en que se hace evidente en la formulación cartesiana, de hecho no es una realidad psíquica (no es la *psyché* de Aristóteles ni el *anima* de la tradición medieval), sino un puro punto arquimédico ("nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...") que justamente se ha constituido a través de la casi mística reducción de todo contenido psíquico excepto el puro acto del pensar ("Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit"). En su pureza originaria, el sujeto cartesiano no es más que el sujeto del verbo, un ente puramente lingüístico-funcional, muy similar a la "scintilla synderesis" y al "ápice de la mente" de la mística medieval, cuya realidad y cuya duración coinciden con el instante de su enunciación ("... hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum... Ego sum, ego existo;

certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem").

La impalpabilidad y la insustancialidad de ese *ego* se trasluce en las dificultades que tiene Descartes para nombrarlo e identificarlo más allá del ámbito de la pura enunciación *yo pienso, yo soy*, y en la insatisfacción con que, forzado a abandonar la vaguedad de la palabra *res*, enumera el vocabulario tradicional de la psicología ("res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio"), quedándose finalmente, no sin vacilaciones, con la palabra *mens* (que se convierte en *esprit* en la edición francesa de las *Meditations* de 1647). Sin embargo, inmediatamente después (con un salto lógico cuya incoherencia no se les escapaba a los primeros lectores de las *Meditaciones*, en particular a Mersenne y a Hobbes, que le reprochará a Descartes una deducción análoga a "je suis promenant, donc je suis une promenade"[6]), este sujeto es presentado como una sustancia, contrapuesta a la sustancia material, a la cual se le vuelven a atribuir todas las propiedades que caracterizan al alma de la psicología tradicional, incluidas las sensaciones ("Res cogitans? Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens"). Y este *yo* sustantivado, en el cual se realiza la unión de *noûs* y *psyché*, de experiencia y conocimiento, suministra la base sobre la cual el pensamiento posterior, de Berkeley a Locke, construirá el concepto de una conciencia psíquica que sustituye, como nuevo

[6] "estoy paseando, por lo tanto soy un paseo" (T).

sujeto metafísico, al alma de la psicología cristiana y al *noûs* de la metafísica griega.

La transformación del sujeto no dejó de alterar la experiencia tradicional. En tanto que su fin era conducir al hombre a la madurez, es decir, a una anticipación de la muerte como idea de una totalidad acabada de la experiencia, era en efecto algo esencialmente finito, era algo que se podía *tener* y no solamente *hacer*. Pero una vez que la experiencia comience a ser referida al sujeto de la ciencia, que no puede alcanzar la madurez sino únicamente incrementar sus propios conocimientos, se vuelve por el contrario algo esencialmente infinito, un concepto "asintótico", como dirá Kant, algo que sólo es posible *hacer* y nunca se llega a *tener*: nada más que el proceso infinito del conocimiento.

Por eso quien se propusiera actualmente recuperar la experiencia tradicional, se encontraría en una situación paradójica. Pues debería comenzar ante todo por dejar de experimentar, suspender el conocimiento. Lo cual no quiere decir que sólo con eso haya recobrado la experiencia que a la vez se puede hacer y se puede tener. El viejo sujeto de la experiencia de hecho ya no existe. Se ha desdoblado. En su lugar hay ahora dos sujetos, que una novela de principios del siglo XVII (o sea en los mismos años en que Kepler y Galileo publican sus descubrimientos) nos muestra mientras caminan uno junto al otro, inseparablemente unidos en una búsqueda tan aventurera como inútil.

Don Quijote, el viejo sujeto del conocimiento, ha sido encantado y sólo puede hacer experiencia sin tenerla nun-

ca. A su lado, Sancho Panza, el viejo sujeto de la experiencia, sólo puede tener experiencia, sin hacerla nunca.

Glosas

I. Fantasía y experiencia

Nada puede dar la medida del cambio producido en el significado de la experiencia como el trastorno que ocasiona en el estatuto de la imaginación. Pues la imaginación, que actualmente es expulsada del conocimiento como "irreal", era en cambio para la antigüedad el *medium* por excelencia del conocimiento. En cuanto mediadora entre sentido e intelecto, que hace posible la unión en el fantasma entre la forma sensible y el intelecto posible, ocupa en la cultura antigua y medieval exactamente el mismo lugar que nuestra cultura le asigna a la experiencia. Lejos de ser algo irreal, el *mundus imaginabilis* tiene su plena realidad entre el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis*, e incluso es la condición de su comunicación, es decir, del conocimiento. Y desde el momento en que la fantasía, según la Antigüedad, forma las imágenes de los sueños, se explica la relación particular que en el mundo antiguo vincula al sueño con la verdad (como en las adivinaciones *per somnia*) y

con el conocimiento eficaz (como en la terapia médica *per incubatione*). Lo cual todavía sucede en las culturas primitivas. Devereux cuenta que los *mohave* (que no difieren en esto de otras culturas chamánicas) consideran que los poderes chamánicos y el conocimiento de los mitos, de las técnicas y de los cantos que se relacionan con ellos, se adquieren en sueños. E incluso si se adquirieran en el estado de vigilia, permanecerían estériles e ineficaces hasta tanto no fuesen soñados: "así un chamán, que me había permitido anotar y aprender sus cantos terapéuticos rituales, me explicó que no obtendría igualmente el poder de curar, porque no había potenciado y activado sus cantos mediante el aprendizaje onírico".

En la fórmula con que el aristotelismo medieval recoge esa función mediadora de la imaginación ("nihil potest homo intelligere sine phantasmate"), la homología entre fantasía y experiencia todavía es perfectamente evidente. Pero con Descartes y el nacimiento de la ciencia moderna la función de la fantasía es asumida por el nuevo sujeto del conocimiento: el *ego cogito* (debe advertirse que en el vocabulario técnico de la filosofía medieval *cogitare* designaba más bien el discurso de la fantasía y no el acto de la inteligencia). Entre el nuevo *ego* y el mundo corpóreo, entre *res cogitans* y *res extensa*, no hace falta ninguna mediación. La expropiación de

la fantasía que resulta de ello se manifiesta en el nuevo modo de caracterizar su naturaleza: mientras *que en el pasado no era algo "subjetivo", sino* que era más bien la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo, de lo interno y lo externo, de lo sensible y lo inteligible, ahora emerge en primer plano su carácter combinatorio y alucinatorio, que la Antigüedad relegaba al fondo. De sujeto de la experiencia, el fantasma se transforma en el sujeto de la alienación mental, de las visiones y de los fenómenos mágicos, es decir, de todo lo que queda excluido de la experiencia auténtica.

II. Cavalcanti y Sade
(El deseo y la necesidad)

La expropiación de la fantasía del ámbito de la experiencia arroja sin embargo una sombra sobre esta última. Esa sombra es el deseo, es decir, la idea de una inapropiabilidad e inagotabilidad de la experiencia. Pues según una intuición que ya estaba presente en la psicología clásica y que será completamente desplegada por la cultura medieval, fantasía y deseo están estrechamente ligados. Incluso el fantasma, verdadero origen del deseo ("phantasia ea est, quae totum parit desiderium"), es también –como mediador entre el hombre y el

objeto— la condición de la apropiabilidad del objeto del deseo y por lo tanto, en última instancia, de su satisfacción. El descubrimiento medieval del amor por obra de los poetas provenzales y stilnovistas, desde este punto de vista, es el descubrimiento de que el amor tiene por objeto no directamente la cosa sensible, sino el fantasma; es simplemente el descubrimiento del carácter fantasmático del amor. Aunque dada la naturaleza mediadora de la fantasía, esto significa que el fantasma es también el sujeto y no simplemente el objeto del eros. En tanto que el amor tiene en efecto su único lugar en la fantasía, el deseo ya no encuentra frente a sí al objeto en su corporeidad (de allí el aparente "platonismo" del eros trovadoresco-stilnovista), sino una imagen (un "ángel", en el significado técnico que tiene esta palabra entre los filósofos árabes y entre los poetas de amor: una imaginación pura y separada del cuerpo, una *substantia separata* que con su deseo mueve las esferas celestes), una "nova persona" que literalmente está hecha de deseo (Cavalcanti: "formando di desio nova persona"[7]), en la cual se anulan los límites entre lo subjetivo y lo objetivo, lo corpóreo y lo incorpóreo, el deseo y su objeto. Y justamente porque el amor no es una oposición entre un suje-

[7] "formando de deseo nueva persona"; la ortografía corresponde al italiano de la época. (T).

to deseante y un objeto del deseo, sino que posee en el fantasma, por así decir, su sujeto-objeto, los poetas pueden definir sus rasgos (en oposición a un *fol amour* que sólo puede consumir su objeto sin llegar nunca a unirse verdaderamente a él, sin hacer nunca esa experiencia) como un "amor cumplido" (*fin'amors*), cuyo goce no tiene fin ("gioi cha mai non fina"[8]) y, vinculándolo con la teoría averroísta que ve en el fantasma el sitio donde se efectúa la unión del individuo singular con el intelecto agente, transformarán el amor en una experiencia soteriológica.

Pero una vez que la fantasía quedara excluida de la experiencia como irreal y su puesto fuera ocupado por el *ego cogito* (convertido en sujeto del deseo, "ens percipiens ac appetens", en palabras de Leibniz), el deseo cambia radicalmente de estatuto y se vuelve, en esencia, imposible de satisfacer, mientras que el fantasma, que era mediador y garante de la apropiabilidad del objeto del deseo (era lo que permitía traducirlo en experiencia), se vuelve ahora la cifra misma de su inapropiabilidad (de su "inexperimentabilidad"). Por eso en Sade (al contrario que en Cavalcanti) el yo deseante, suscitado por el fantasma ("il faut monter un peu son imagination"[9], repiten los personajes sadianos),

8 "deleites que nunca terminan" (T).
9 "hay que avivar un poco la imaginación" (T).

encuentra frente a sí nada más que un cuerpo, un *objectum* que solamente puede consumir y destruir sin satisfacerse nunca, porque el fantasma huye y se esconde en él hasta el infinito.

La ablación de la fantasía de la esfera de la experiencia escinde en efecto lo que Eros (como hijo de Poros y de Penía) reunía dentro de sí en *deseo* (ligado a la fantasía, insaciable e inconmensurable) y *necesidad* (ligada a la realidad corpórea, mensurable y teóricamente posible de satisfacer), de manera que ya no pueden coincidir nunca en el mismo sujeto. Lo que tiene enfrente el hombre de Sade, como sujeto del deseo, es siempre otro hombre en cuanto sujeto de la necesidad, pues la necesidad no es más que la forma invertida del propio deseo y la cifra de su esencial extrañeza. Escisión del eros que Juliette expresa de la manera más sucinta cuando exclama, acerca del peculiar deseo del caballero que quiere satisfacerse con el *caput mortuum* de su digestión: "Tenez à l'instant, si vous le desirez; *vous en avez l'envie, moi j'en ai le besoin*"[10].

De allí la necesariedad de la perversión en el universo sadiano, ya que al hacer coincidir deseo y necesidad transforma en goce la frustración esencial del deseo. Pues lo que el perverso reconoce es

10 "Si lo desea, lo tendrá; *usted lo quiere, yo necesito hacerlo*" (T).

su propio deseo (en tanto que no le pertenece) que se muestra en el otro como necesidad. A la afirmación de Juliette, podría responderle: "lo que sientes como la íntima extrañeza de la necesidad corporal es lo que yo siento como la extraña intimidad del deseo: *ton besoin, c'est mon envie; mon envie, c'est ton besoin*"[11]. Si a pesar de todo y a despecho de la expropiación de la experiencia que Sade encarna tan proféticamente en el repetitivo delirio de sus personajes, hay goce, hay disfrute, si en sus novelas aún sobrevive, trastornado, el puro proyecto edénico de la poesía trovadoresca-stilnovista, ocurre gracias a la perversión, que en el eros sadiano cumple la misma función que la poesía stilnovista le confiaba al fantasma y a la mujer-ángel. *La perversión es el arcángel salvífico que alza su vuelo desde el teatro ensangrentado de Eros para elevar al hombre sadiano hasta el cielo.*

Que la escisión entre deseo y necesidad, sobre la que actualmente se discute tanto, no es algo que pueda subsanarse con la buena voluntad, ni mucho menos una dificultad que una praxis política cada vez más ciega podría pretender solucionar con un gesto, lo demostrará elocuentemente la situación del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* (y aquello que Lacan pudo extraer de ella, con su ha-

[11] "tu necesidad es mi deseo; mi deseo es tu necesidad" (T).

bitual agudeza, como *objet a* y como *désir de l'Autre*[12]). Puesto que en Hegel el deseo (que significativamente aparece como el primer momento de la autoconciencia) solamente puede tratar de negar su propio objeto, pero nunca satisfacerse con él. El yo deseante alcanza de hecho su certeza de sí sólo mediante la supresión del otro: "Seguro de la nulidad de ese otro, dispone para sí esa nulidad como verdad propia, aniquila el objeto independiente y así obtiene la certeza de sí... Pero en esa satisfacción la conciencia de sí experimenta la independencia de su objeto: de hecho la satisfacción sólo tiene lugar mediante la supresión de ese otro. Para que exista la supresión, también debe existir el otro. La conciencia de sí por lo tanto no puede suprimir el objeto mediante su relación negativa con él; de este modo, más bien lo reproduce, así como reproduce el deseo".

El goce que en Sade se hacía posible por la perversión, es efectuado en Hegel por el esclavo, que mediatiza el goce del amo. "El amo se refiere a la cosa a través de la mediación del esclavo; el esclavo, como conciencia de sí en general, se comporta negativamente con respecto a la cosa y la suprime; pero al mismo tiempo ésta sigue siendo independiente para él, ya que no puede superarla y aniqui-

12 "objeto a"; "deseo del Otro" (T).

larla con su acto de negación: el esclavo la transforma entonces sólo con su trabajo. Inversamente, gracias a esa mediación, la relación inmediata se vuelve para el amo la pura negación de la cosa misma, es decir, el goce; lo que no fue realizado por el deseo es ahora realizado por el goce del amo: terminar con la cosa: la satisfacción en el goce. Lo que el deseo no puede realizar a causa de la independencia de la cosa; pero el amo, que ha interpuesto al esclavo entre la cosa y él, solamente se refiere a la dependencia de la cosa, y la disfruta puramente. Le deja el costado de la independencia de la cosa al esclavo que la trabaja".

La pregunta que el hombre de Sade continúa planteando, a través del fragor de una máquina dialéctica que difiere al infinito la respuesta en el proceso global, es justamente: "¿Qué sucede con el goce del esclavo? ¿Y cómo es posible hacer coincidir nuevamente las dos mitades escindidas de Eros?".

III. Experiencia, *quête*, aventura

El problema de la experiencia se presenta de un modo particular en las *quêtes* medievales. Pues la relación entre experiencia y ciencia en el mundo cristiano medieval está gobernada por un princi-

pio que Onorio de Autun formula de manera ejemplar al escribir: "Antes del pecado original, el hombre conocía el bien y el mal: el bien por experiencia (*per experientiam*), el mal por ciencia (*per scientiam*). Pero después del pecado, el hombre conoce el mal por experiencia, el bien solamente por ciencia". La *quête*, es decir, la tentativa del hombre que sólo puede conocer el bien *per scientiam* para hacer de ello una experiencia, expresa la imposibilidad de unir ciencia y experiencia en un sujeto único. Por eso Perceval, que *ve* el graal, pero omite convertirlo en experiencia, es el personaje emblemático de la *quête*, no menos que Galahad, cuya experiencia del graal se hunde en lo inefable. Desde este punto de vista, el graal (o sea el imposible punto de fuga donde se suelda la fractura del conocimiento y se encuentran las paralelas de la ciencia y de la experiencia) es simplemente lo que constituye la justa experiencia humana como aporía, es decir, literalmente, como ausencia de camino (a-poría). Por tanto la *quête* es el opuesto exacto (aunque como tal contenga también su profecía) de aquella *scientia experimentalis* cuyo proyecto imaginó ya a fines del medioevo Roger Bacon y cuya codificación realizará luego Francis Bacon.

Mientras que la experiencia científica es en efecto la construcción de un camino cierto (de un

méthodos, es decir, de un sendero) hacia el conocimiento, la *quête* en cambio es el reconocimiento de que la ausencia de camino (la aporía) es la única experiencia posible para el hombre. Aunque por el mismo motivo la *quête* es también lo contrario de la aventura, que en la edad moderna se presenta como el último refugio de la experiencia. Pues la aventura presupone que exista un camino hacia la experiencia y que ese camino pase por lo extraordinario y por lo exótico (contrapuesto a lo familiar y a lo común); mientras que en el universo de la *quête* lo exótico y lo extraordinario son solamente la cifra de la aporía esencial de toda experiencia. Por eso Don Quijote, que vive lo cotidiano y lo familiar (el paisaje de La Mancha y sus habitantes) como extraordinario, es el sujeto de una *quête* que se corresponde perfectamente con las medievales.

IV. La "noche oscura" de Descartes

La proximidad entre la experiencia cartesiana del *ego cogito* y la experiencia mística es más concreta de lo que se podría imaginar. Disponemos de las notas de Descartes, conocidas como *Olímpicas*, en las que refiere cómo había comenzado a comprender el fundamento de un descubrimiento ma-

ravilloso (*cepi intelligere fundamentum inventi mirabilis*). Según Baillet, el primer biógrafo de Descartes, que transcribió esas notas en estilo indirecto, "el 10 de noviembre de 1619, habiéndose dormido lleno de entusiasmo y ocupado por la idea de que ese día había hallado el fundamento de la ciencia maravillosa, (Descartes) tuvo tres sueños consecutivos en una sola noche, que pensó que sólo podían haberle sido enviados desde lo alto... (sigue el relato de los tres sueños)". Mientras todavía estaba soñando, Descartes empezó a interpretar él mismo su sueño; al despertarse, continuó la interpretación "sin emoción y con los ojos abiertos". "El espanto que lo había invadido en el segundo sueño indicaba, según él (escribe Baillet), su sindéresis, es decir, el remordimiento de su conciencia con respecto a los pecados que había cometido hasta entonces en el curso de su vida. El rayo, cuyo estruendo había oído, era la señal del Espíritu de Verdad que descendía hacia él para poseerlo." La sindéresis en este caso no es simplemente, como parece pensar Baillet, el remordimiento de conciencia, sino un término técnico de la mística neoplatónica renacentista y medieval, que designa la parte más elevada y sutil del alma, que se comunica directamente con lo suprasensible y no ha sido corrompida por el pecado original. Quizás sea lícito ver en esas páginas una anticipación

de la ulterior experiencia del *ego cogito* y una confirmación de la sustancial proximidad entre las polaridades que en nuestra cultura tendemos con demasiada frecuencia a concebir como antitéticas. Al igual que la sindéresis mística, también el *cogito*, como hemos visto, es lo que queda del alma después de que ésta se ha despojado, mediante una suerte de "noche oscura", de todos los atributos y de todos los contenidos. El núcleo de esa experiencia trascendental del Yo es expresado de manera ejemplar por un místico árabe, Al-Hallaj: "*Yo soy yo* y no hay más atributos; *yo soy yo* y no hay más calificativos... Yo soy el puro sujeto del verbo".

III

En este plano es preciso situar la disposición kantiana del problema de la experiencia que, mientras identifica el contenido de la experiencia posible con la ciencia de su época (o sea con la física newtoniana), plantea sin embargo con nuevo rigor el problema del sujeto que le corresponde. Contra la sustancialización del sujeto en un único yo psíquico, Kant en efecto comienza distinguiendo "con sumo

cuidado" el *yo pienso*, sujeto trascendental que de ninguna manera puede ser sustancializado o psicologizado, de la conciencia psicológica o *yo empírico*.

El viejo sujeto de la experiencia vuelve a presentarse aquí autónomamente como yo empírico, que es "en sí disperso y sin relación con la identidad del sujeto", y como tal es incapaz de fundar un conocimiento verdadero. A su lado, como condición de todo conocimiento, está el *yo pienso*, la conciencia trascendental, es decir, la unidad sintética originaria de la conciencia, "sólo gracias a la cual puedo atribuir a un idéntico yo mismo la multiplicidad de mis representaciones" y sin la cual la experiencia ya no sería conocimiento, sino solamente "una rapsodia de percepciones".

La composición de esa dualidad en un sujeto único es explícitamente refutada por Kant mediante la exclusión de la intuición intelectual por una parte, y por la otra mediante la crítica del "paralogismo psicológico" que está en la base de la psicología racional. Porque para Kant el sujeto trascendental, en tanto que no puede *conocer* un objeto (para ello necesita de la intuición suministrada por la experiencia sensible, siendo en sí mismo incapaz de intuición), sino solamente *pensarlo*, por ende tampoco puede conocerse a sí mismo como una realidad sustancial, que pudiera ser objeto de una psicología racional. "Como fundamento de ésta –escribe en un pasaje donde la realidad puramente trascendental del sujeto es ratificada con vigor–, no podemos situar más que la representación simple y por sí misma completamente vacía de contenido: Yo; de la cual no se puede

decir que sea un concepto, sino una simple conciencia que acompaña a todos los conceptos. Con este Yo o Él o Eso (*Es*) (la cosa) que piensa, no se nos presenta más que un sujeto trascendental = *x*, que no es conocido sino por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual nunca podemos poseer abstractamente el menor concepto; por lo cual, entonces, nos enredamos en un perpetuo círculo, debiéndonos servir siempre de su representación para juzgar algo de éste: inconveniente que no es separable de éste, pues la conciencia en sí no es una representación que distinga un objeto particular, sino más bien una forma de la representación en general en tanto que debe ser llamada conocimiento: ya que de ella sólo puedo decir que por su intermedio *yo pienso* alguna cosa... De todo esto se deduce que un simple equívoco es lo que da origen a la psicología racional. La unidad de la conciencia, que es el fundamento de las categorías, es tomada en ese caso como intuición del sujeto entendida como objeto, y se le aplica la categoría de sustancia. Pero no es más que la unidad en el pensamiento, por cuyo único medio no es dado ningún objeto y a la cual por ende no se le puede aplicar la categoría de sustancia, como aquella que supone siempre una intuición dada; y por ende ese sujeto no puede en absoluto ser conocido."

De tal modo, el planteamiento más riguroso del problema de la experiencia termina fundando su posibilidad a través de la posición de lo inexperimentable. Pero la tenacidad con que Kant defiende el desdoblamiento del yo contra toda confusión y todo desborde muestra cómo advirtió la misma con-

dición de posibilidad de un conocimiento justamente en esa puntillosa tarea de agrimensor, que delimitaba desde todos los ángulos esa dimensión trascendental que "obtiene su nombre de que linda con lo trascendente, y que por eso se halla en peligro de caer no sólo en lo suprasensible, sino en lo que está completamente privado de sentido".

La *Crítica de la razón pura* es el último lugar donde el problema de la experiencia, dentro de la metafísica occidental, resulta accesible en su forma pura, es decir, sin que se oculten sus contradicciones. El pecado original con el que comienza el pensamiento postkantiano es la reunificación del sujeto trascendental y de la conciencia empírica en un único sujeto absoluto.

En la *Enciclopedia*, Hegel expone así la filosofía kantiana como aquella que concibiera el espíritu sólo como conciencia, es decir, en la oposición entre autoconciencia y conciencia empírica, y que por lo tanto no logró arribar "al concepto del espíritu tal como es en sí y para sí, es decir, como unidad de la conciencia y de la autoconciencia". Y en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu* –cuyo título original rezaba: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*– es posible captar qué concepto de experiencia surgía de esa unidad. Pues la experiencia deja de ser simplemente un modo o un instrumento o un límite de la conciencia y se vuelve la esencia misma del nuevo sujeto absoluto: es su estructura de proceso dialéctico, de movimiento. "Ese movimiento dialéctico que la conciencia efectúa en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en tanto que de ello surge el*

nuevo objeto verdadero, es justamente lo que se llama experiencia... La conciencia sabe *algo*, ese objeto es la esencia o el *en sí*; pero es también el en sí para la conciencia; con lo cual entra en juego la ambigüedad de esa verdad. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos, uno es el primer *en sí*, el segundo, el *ser-para-ella de ese en-sí*. A primera vista, este último pareciera que sólo es la reflexión de la conciencia en sí misma, o sea no una representación de un objeto, sino solamente del saber que posee acerca del primer objeto. Sin embargo, como lo hemos mostrado anteriormente, el primer objeto se altera en este proceso; deja de ser el *en-sí* y se vuelve para la conciencia un objeto que es *en-sí* únicamente para ella; pero de ese modo, el *ser-para-ella de ese en-sí* es ahora lo verdadero, es decir, su *esencia*, su *objeto*. Ese nuevo objeto contiene el aniquilamiento del primero, o sea la experiencia hecha con él... Las cosas por lo tanto se presentan así: cuando lo que a primera vista parecía ser el objeto termina siendo en la conciencia un saber sobre ese objeto, cuando el *en-sí* se vuelve un *ser-para-la-conciencia de ese en-sí*, éste es entonces el nuevo objeto, mediante el cual surge una nueva figura de la conciencia, cuya esencia es diferente de la anterior. Esta circunstancia conduce la progresión íntegra de las figuras de la conciencia en su necesariedad... Mediante esa necesariedad, el camino hacia la ciencia es ya en sí mismo *ciencia* y por ende, según su contenido, ciencia de la *experiencia de la conciencia*."

Heidegger observa con razón que en la expresión "Ciencia de la *experiencia de la conciencia*" el genitivo es subjetivo y

no objetivo. "Ciencia de la *experiencia de la conciencia*" significa: la conciencia, el nuevo sujeto absoluto, es en esencia un *camino* hacia la ciencia, una experiencia (*ex*-per-*ientia*, un "provenir-de y un ir-a-través-de") que ya es ciencia por sí misma. Experiencia en este caso es simplemente el nombre del rasgo fundamental de la conciencia: su esencial negatividad, su ser siempre ya lo que todavía no es. La dialéctica no es entonces algo que se añadiría desde el exterior al conocimiento: manifiesta en cambio hasta qué punto, en el nuevo sujeto absoluto (mucho más que en el yo cartesiano), la esencia del conocimiento resulta ahora identificada con la de la experiencia. Que la conciencia tenga una estructura dialéctica significa que nunca puede poseerse como totalidad, sino que sólo está entera en el proceso global de su devenir, en su "calvario". El carácter negativo que ya estaba implícito en la experiencia tradicional, en tanto que, como lo hemos visto, era siempre una experiencia de la muerte, se convierte aquí en la estructura misma del ser humano.

Por eso, la experiencia ahora es definitivamente algo que sólo se puede hacer y nunca tener. Ya nunca es dada como totalidad, nunca está completa sino en la aproximación infinita del proceso global, como una "espuma del infinito", según la imagen con la que Hegel define, en los versos de Schiller que cierran la *Fenomenología*, la unión de la ciencia y de la historia en el *Saber absoluto*:

del cáliz de este reino de los espíritus
espuma hasta él su propia infinitud.

El dominio de la dialéctica en nuestra época, mucho más allá de los límites del sistema hegeliano, empezando por el intento de Engels de construir una dialéctica de la naturaleza, tiene sus raíces en esa concepción del carácter negativo e inapropiable de la experiencia, es decir, en una expropiación de la experiencia en la cual sustancialmente todavía vivimos y a la cual la dialéctica (como *dia-légesthai*, reunirse y dialogar a través de) tiene precisamente el deber de asegurarle una apariencia de unidad. Por lo tanto, una crítica de la dialéctica es una de las tareas más urgentes que actualmente se le plantean a una exégesis marxiana que verdaderamente se haya liberado del hegelianismo, si es cierto, como lo es, que resulta contradictorio proclamar la abolición del sujeto hegeliano (la conciencia) y conservar luego mediante la dialéctica su estructura y su contenido esenciales.

En base a la superación de la oposición kantiana entre yo trascendental y empírico y en base a la sustancialización del sujeto en una "psique", también la psicología decimonónica construye el mito central del siglo XIX: el de un yo psicosomático que realiza en carne y hueso aquella unión mística entre *noûs* y *psyché* donde había naufragado la metafísica antigua. La llamada psicología científica, de Fechner a Weber y a Wundt, procura sortear la imposibilidad de sustantivar el sujeto en la psicología racional (el paralogismo psicológico de Kant) y la imposibilidad de la psicología empírica para superar los límites de una fisiología y llegar al sujeto, construyéndose como ciencia de los *hechos de conciencia*, que son resul-

tado de un paralelismo entre el fenómeno psíquico y el fenómeno fisiológico concomitante (por ejemplo, entre un estado psíquico y un estado cerebral o entre una sensación y una excitación). Pero justamente la hipótesis del paralelismo psicofisiológico trasluce la derivación metafísica de la psicología científica (que acertadamente Bergson hacía remontar a la oposición cartesiana de *res cogitans* y *res extensa*, que se comunican en el hombre) y su imposibilidad de captar el hecho de conciencia, que ha dividido en dos, al mismo tiempo como proceso fisiológico y como conciencia. Por otra parte, esta posibilidad ya había sido refutada por Leibniz a propósito de las explicaciones mecánicas, es decir, "por figuras y movimientos", de la percepción: "si se imagina que existe una máquina", escribe en la *Monadología*, "cuya estructura hiciera pensar, sentir, tener percepciones, se la podría concebir ampliada aunque conservando las mismas proporciones, de manera que se pudiera entrar adentro como en un molino. Al hacerlo y al visitar el interior, no se hallarán sino fragmentos que se empujan unos a otros, y nunca algo que explique una percepción".

Tal es el círculo donde permanece aprisionada la psicofisiología decimonónica, y en dicho círculo halló su espacio la psiquiatría moderna, cuya paradoja fundamental se manifiesta en el candor con que Bleuler, al comienzo de su *Tratado de psiquiatría*, declara que no podemos definir la conciencia sino como "la cualidad subjetiva de un proceso psíquico", cualidad que sin embargo sólo puede ser captada directamente "en la propia interioridad".

A partir de la crítica de la psicofisiología decimonónica, Dilthey y Bergson (y más adelante Husserl y Scheler) fundan a finales del siglo sus tentativas de aprehender la "vida" en una "experiencia pura". A los hechos de conciencia que la psicología trataba de construir mediante su sustancialización psicofísica, le oponen el carácter no sustancial, sino puramente cualitativo de la conciencia tal como se revela en la experiencia inmediata: la "duración pura" de Bergson, el *Erlebnis* de Dilthey. Toda la "filosofía de la vida", así como gran parte de la cultura en las postrimerías del siglo, incluida la poesía, aspiran a capturar esa experiencia vivida tal cual se le revela a la introspección en su inmediatez preconceptual. El sentido interno, que para Kant estaba en sí privado de valor cognoscitivo y que con su "rapsodia de percepciones" sólo expresaba la imposibilidad de que el yo trascendental se conociera a sí mismo, se vuelve ahora la fuente de la experiencia más auténtica. Pero justamente en la idea de *Erlebnis*, de "experiencia vivida" (así como en las de "duración pura" y "tiempo vivido"), la filosofía de la vida muestra sus contradicciones.

En el *Erlebnis*, la experiencia interior se revela de hecho como una "coriente de conciencia" que no tiene principio ni fin y que al ser puramente cualitativa no puede detenerse ni medirse. Por eso Dilthey compara nuestro ser, tal como se revela en la experiencia interior (*innere Erfahrung*), con una planta cuyas raíces están sepultadas en la tierra y que sólo deja ver sus hojas, mientras que Bergson, para explicar el acto con que accedemos al flujo de los estados de conciencia y a la duración en su pureza originaria, debe recu-

rrir a una *intuición* que no logra definir sino en los términos con que la mística neoplatónica caracterizaba la unión con el Uno: "c'est la vision directe de l'esprit par l'esprit... conscience immediate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu"[13], o bien comparándola con la inspiración por la cual el escritor se sitúa de entrada "au coeur même du sujet" y que no puede ser aprehendida en modo alguno porque "si l'on se retourne brusquement vers l'impulsion qu'on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe"[14].

La filosofía de la vida termina entonces delegándole a la poesía (que recoge la herencia sólo con el beneficio de inventario, o bien se encierra en una calle sin salida) o a la mística (que en el *revival* teosófico *fin-de-siècle* acepta con entusiasmo ese encargo) la tarea de aferrar el *Erlebnis*, es decir, aquella experiencia pura que debiera ser su fundamento. No es casual que Dilthey se viera llevado a considerar la experiencia vivida sólo en la medida en que deja de ser "muda" y "oscura" para convertirse en "expresión" en la poesía y en la literatura, transformando así su "filosofía de la vida" en hermenéutica; en cuanto a Bergson, desemboca en la espera profética de una "intuición mística difusa" y de una "visión del más allá en una experiencia científica ampliada".

En este plano es preciso situar el intento de Husserl por restaurar una experiencia trascendental del yo cartesiano dentro de las "corrientes de los *Erlebnisse*". Pero la contra-

[13] "es la visión directa que el espíritu tiene del espíritu... conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto" (T).

[14] "en el núcleo mismo de su tema"; "si uno se vuelve bruscamente hacia el impulso que sentimos detrás nuestro pata aprehenderlo, éste se sustrae" (T).

dicción con la que se topa puede advertirse de manera ejemplar en una pasaje de la segunda *Meditación cartesiana.* Le niega a la psicología empírica la posibilidad de suministrarle un dato originario a la experiencia de la conciencia: "Comenzar de ese modo –escribe– implicaría como presupuesto que se entendiera la vida de conciencia en base a una presunta experiencia inmediata, como complejo de los datos de la sensibilidad *externa* o, en el mejor de los casos, *interna*: para conectar luego esos datos en diversas unidades se debería recurrir a cualidades *gestálticas.* Para evitar entonces el atomismo, sería preciso añadir otra doctrina para la cual las formas estuvieran necesariamente fundadas en los datos y la totalidad de cada unidad sensible fuera en sí anterior a sus partes. Pero la doctrina de la conciencia que asume un inicio radical no se enfrenta con datos ni con unidades semejantes, salvo en forma de prejuicios. Para ésta el inicio está constituido por la experiencia pura y por así decir todavía muda, que ahora debe ser llevada por primera vez hacia la expresión pura de su sentido propio. La expresión realmente primera es sin embargo el ego cogito cartesiano".

Husserl, con este concepto de experiencia *muda* (en un pasaje de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interior del tiempo*, a propósito de la corriente originaria de la temporalidad interior y de su relación con el sujeto, escribe: "para todo esto no disponemos de nombres"), había efectuado el máximo acercamiento a la idea de una experiencia pura, es decir, que fuera anterior tanto a la subjeti-

vidad como a una supuesta realidad psicológica. Por ello resulta extraño que luego haya podido identificarla con su "expresión" en el *ego cogito*, es decir, con su transformación de *muda* en *hablante*. Quizás no sea casual el hecho de que en este pasaje el sujeto trascendental se comprenda inmediatamente como una expresión, como algo lingüístico; lo cual nos permite cuestionar tanto la fundamentación cartesiana de la certeza del *ego cogito* en un *pronuntiatum*, como la identificación de Dilthey entre el *Erlebnis* y su expresión. Una teoría de la experiencia que verdaderamente pretendiera plantear de manera radical el problema de su dato originario debería por lo tanto recoger los movimientos, anteriores a esa "expresión primera", de la experiencia "por así decir todavía muda", o sea que necesariamente debería preguntarse: ¿existe una experiencia muda, existe una *in-fancia* de la experiencia? Y si existe, ¿cuál es su relación con el lenguaje?

Glosas

I. La caída de Montaigne y el inconsciente

En el cap. VI del segundo libro de los *Ensayos* –que como sugiere el título: *De la ejercitación*, contiene un pequeño tratado sobre la experiencia–, Montaigne relata un accidente al que parece atribuirle particular importancia. Cuenta que cierto día estaba paseando no lejos de casa en un caballo

pequeño y enclenque, cuando "uno de mis parientes, robusto y fuerte, montado en un bayo gallardo que tenía una boca inmanejable, aunque fresco y vigoroso, para mostrar su audacia y superar a sus compañeros, lo espoleó con toda la rienda hacia mi camino, se abalanzó como un coloso sobre el pequeño hombre y el pequeño caballo, fulminándolos con su peso y con su impulso y arrojándonos a ambos con los pies por el aire: el caballo quedó tirado en el suelo completamente aturdido y yo diez o doce pasos más allá, muerto, tendido boca abajo, la espada que tenía a más de diez pasos, el cinturón hecho pedazos, ya sin movimiento ni conciencia, como una raíz". En la descripción de los instantes en que gradualmente recobra los sentidos, Montaigne da pruebas de una maestría incomparable: "Cuando volví a ver, tenía la vista tan enturbiada, débil y muerta, que solamente distinguía las luces... en cuanto a las funciones del alma, resurgían poco a poco junto a las del cuerpo. Me vi completamente ensangrentado, porque mi camisa se había ensuciado con la sangre que vomitara... Me parecía que mi vida sólo se mantenía en la punta de los labios: cerré los ojos para ayudarme, según creía, a empujarla fuera, y me complacía en languidecer y en abandonarme. Era una imaginación que no hacía más que flotar apenas en la superficie de mi alma, tierna y fláccida

como todo lo demás, aunque en verdad no sólo privada de aflicción, sino incluso mezclada con la dulzura que siente quien se deja deslizar en el sueño".

Este recuerdo le ofrece a Montaigne el pretexto para una serie de divagaciones en las que un estado crepuscular se convierte en modelo de una forma de experiencia ciertamente particular, pero que también es de alguna manera la experiencia extrema y más auténtica, que resume en sí misma como un emblema la búsqueda íntegra de los *Ensayos*. Pues su estado de inconciencia le parece que es el mismo "en que se hallan aquellos a quienes vemos desvanecerse de debilidad en la agonía de la muerte, y a quienes compadecemos sin razón, creyendo que son agitados por graves dolores o que tienen el alma oprimida por pensamientos penosos". "Siempre pensé –añade– que tenían el alma y el cuerpo aislados y adormecidos: *vivit, et est vitae nescius ipse suae*. Y nunca he llegado a creer que ante tan grave trastorno de los miembros y con semejante pérdida de los sentidos, el alma pueda conservar alguna fuerza para reconocerse." Algo muy parecido ocurre cuando estamos por dormirnos, en el primer "balbuceo" del sueño, antes de que nos haya invadido por completo, cuando "escuchamos como en sueños lo que ocurre alrededor nuestro y seguimos las voces con oído turbio e incierto, que pareciera no

tocar sino los márgenes del alma, e inmediatamente después de las últimas palabras que nos han sido dirigidas, formulamos respuestas que tienen más azar que sentido".

Luego reanuda su relato: "Tenía el estómago oprimido por la sangre coagulada y mis manos acudían allí solas, como hacen a menudo cuando algo nos pica, contra la opinión de nuestra voluntad. Hay muchos animales y también algunos hombres a los cuales, después de muertos, vemos contraer y mover los músculos. Todos sabemos por experiencia que hay partes de nosotros que se mueven, suben y bajan sin pedir permiso. Esas pasiones, que sólo nos atañen superficialmente, no pueden ser llamadas nuestras. Para hacerlas nuestras, es preciso que el hombre se vea íntegramente comprometido en ellas; y los dolores que los pies y las manos sienten mientras dormimos no nos pertenecen".

Hay pues experiencias que no nos pertenecen, a las que no podemos llamar "nuestras", pero que justamente por eso, porque son experiencias de lo inexperimentable, constituyen el límite último que puede alcanzar nuestra experiencia en su tensión hacia la muerte. "El relato de un acontecimiento tan fútil –concluye Montaigne– sería bastante vano de no ser por la enseñanza que me brindó: porque en verdad, para acostumbrarse a la muerte, creo

que no se puede hacer otra cosa que acercarse a ella... Ésta no es mi doctrina: es mi estudio; no es la lección de otro, sino la mía."

Dos siglos más tarde, en los *Ensueños de un paseante solitario*, Rousseau relata un episodio tan parecido que, si no reconociéramos en él toda la sensualidad lánguida que le solemos atribuir a Jean-Jacques, se podría pensar en una filiación directa con Montaigne. "Cerca de las seis –escribe–, me hallaba en la cuesta de Ménilmontant, casi enfrente del Galant-Jardinier, cuando súbitamente se apartaron algunas personas que caminaban delante mío y vi que se me venía encima un enorme perro gran danés, que corría con todas sus fuerzas persiguiendo un carruaje y que no tuvo tiempo de frenar su carrera ni de esquivarme cuando pasaba... No sentí el golpe, ni la caída, ni nada de lo que sucedió después hasta el instante en que me recobré... El estado en que me hallaba en ese momento es demasiado singular como para no describirlo. Se hacía de noche. Vi el cielo, alguna estrella y un poco de vegetación. Esa primera sensación fue un minuto delicioso. Sólo en medio de ella podía sentirme. Nacía a la vida en ese instante y me parecía llenar con mi leve existencia todos los objetos que percibía. Íntegramente en el momento presente, no recordaba nada; no tenía ninguna noción distinta de mi individualidad, ni la más mínima idea

de lo que me había ocurrido; no sabía quién era ni dónde estaba; no experimentaba dolor, ni temor, ni inquietud. Veía manar mi sangre como si estuviera viendo fluir un arroyo, sin pensar siquiera que esa sangre me perteneciera de algún modo. Sentía en todo mi ser una calma embriagadora, y cada vez que la recuerdo no encuentro nada que se le pueda comparar en toda la actividad de los placeres conocidos."

También en este caso un estado crepuscular e inconsciente se convierte en modelo de una experiencia particular, que sin embargo no es, como en Montaigne, una anticipación de la muerte, sino más bien una experiencia del nacimiento ("nacía a la vida en ese instante") y al mismo tiempo la cifra de un placer sin parangón.

Estos episodios son como dos aisladas estafetas que anuncian el surgimiento y la difusión del concepto de inconsciente en el siglo XIX, desde Schelling a Schopenhauer hasta su original reformulación en la obra de Freud. Este concepto nos interesa sólo por sus implicaciones en cuanto a una teoría de la experiencia, es decir, como síntoma de un malestar. Ya que ciertamente en la idea de inconsciente la crisis del concepto moderno de experiencia —de la experiencia que se funda en el sujeto cartesiano— alcanza su evidencia máxima. Como lo muestra claramente su atribución a una

tercera persona, a un *Es*, la experiencia inconsciente de hecho no es una experiencia subjetiva, no es una experiencia del *Yo*. Desde el punto de vista kantiano, ni siquiera puede denominarse experiencia, ya que carece de la unidad sintética de la conciencia (la autoconciencia) que es el fundamento y la garantía de toda experiencia. No obstante, el psicoanálisis nos revela justamente que las experiencias más importantes son aquellas que no le pertenecen al sujeto, sino al "ello" (*Es*). El "ello" no es sin embargo la muerte, como en la caída de Montaigne, puesto que ahora el límite de la experiencia se ha invertido: ya no está en dirección a la muerte, sino que retrocede hacia la infancia. En esa inversión del límite, así como en el pasaje de la primera a la tercera persona, debemos descifrar los rasgos de una nueva experiencia.

II. La poesía moderna y la experiencia

En el seno de esta crisis de la experiencia la poesía moderna encuentra su ubicación más apropiada. Porque si se considera con atención, la poesía moderna –de Baudelaire en adelante– no se funda en una nueva experiencia, sino en una carencia de experiencia sin precedentes. De allí la desenvoltura con que Baudelaire puede situar el shock en el cen-

tro de su trabajo artístico. La experiencia en efecto está orientada ante todo a la protección de las sorpresas y que se produzca un shock implica siempre una falla en la experiencia. Obtener experiencia de algo significa: quitarle su novedad, neutralizar su potencial de shock. De allí la fascinación que ejercen sobre Baudelaire la mercancía y el maquillaje —es decir, lo inexperimentable por excelencia.

En Baudelaire, un hombre al que se le ha expropiado la experiencia se expone sin ninguna defensa a la recepción de los shocks. A la expropiación de la experiencia, la poesía responde transformando esa expropiación en una razón de supervivencia y haciendo de lo inexperimentable su condición normal. En esta perspectiva, la búsqueda de lo "nuevo" no aparece como la búsqueda de un nuevo objeto de la experiencia, sino que implica por el contrario un eclipse y una suspensión de la experiencia. Nuevo es algo con lo que no se puede hacer experiencia, porque yace "en el fondo de lo desconocido": la cosa en sí kantiana, lo inexperimentable como tal. Por eso en Baudelaire (lo que da la medida de su lucidez) dicha búsqueda adquiere la forma paradójica de una aspiración a la creación de un "lugar común" ("créer un poncif, c'est le génie"[15]; pensemos también en el ritmo propio de la poesía baudelaireana, con su imprevisto arribo a la

[15] "crear un lugar común es lo genial" (T).

banalidad, que tanto impresionaba a Proust), es decir, lo que podía ser creado sólo por una secular acumulación de experiencia y no inventado por un individuo. Pero en una condición en que al hombre le ha sido expropiada la experiencia, la creación de semejante "lugar común" sólo es posible mediante una destrucción de la experiencia que, en el mismo momento en que desobedece a su autoridad, devela de golpe que esa destrucción es en realidad la nueva morada del hombre. El extrañamiento, que les quita su experimentabilidad a los objetos más comunes, se convierte así en procedimiento ejemplar de un proyecto poético que apunta a hacer de lo Inexperi-mentable el nuevo "lugar común", la nueva experiencia de la humanidad. Proverbios de lo inexperimentable son en tal sentido *Las flores del mal*.

Pero la objeción más perentoria contra el concepto moderno de experiencia se ha recogido en la obra de Proust. Pues el objeto de *En busca del tiempo perdido* no es una experiencia vivida, sino exactamente lo contrario, algo que no ha sido vivido ni experimentado; y ni siquiera su repentino surgimiento en las *intermittences du coeur* constituye una experiencia, desde el momento en que la condición de ese surgimiento es precisamente una vacilación de las condiciones kantianas de la experiencia: el tiempo y el espacio. Y no sólo se ponen en duda las condiciones de la experiencia, sino también el sujeto

que les corresponde, puesto que ya no es por cierto el sujeto moderno del conocimiento (Proust parece aludir más bien a ciertos estados crepusculares, como el adormecimiento y el desmayo: "je ne savais pas au premier instant qui j'étais"[16] es su fórmula típica, cuyas innumerables variaciones ha registrado Poulet). Pero ni siquiera se trata en este caso del sujeto bergsoniano, a cuya realidad última nos hace acceder la intuición. Lo que la intuición revela no es de hecho más que la pura sucesión de los estados de conciencia, es decir, algo todavía subjetivo (e incluso, por llamarlo de alguna manera, lo subjetivo en estado puro). Mientras que en Proust ya no hay en verdad ningún sujeto, sino sólo, con singular materialismo, una infinita deriva y un casual entrechocarse de objetos y sensaciones. El sujeto despojado de la experiencia se presenta allí para poner de relieve lo que desde el punto de vista de la ciencia únicamente puede aparecer como la más radical negación de la experiencia: una experiencia sin sujeto ni objeto, absoluta. La *inexpérience* por la cual, según Rivière, murió Proust ("... il est mort de ne pas savoir comment on allume un feu, comment on ouvre une fenêtre"[17]), debe entenderse en sentido literal: rechazo y negación de la experiencia.

16 "en un primer momento, no sabía quién era" (T).

17 "murió por no saber cómo se enciende un fuego, cómo se abre una ventana" (T).

La conciencia de una atroz expropiación de la experiencia, de un "vacío de experiencia" sin precedentes, es también el centro de la poesía de Rilke. Pero a diferencia de Baudelaire y de Rimbaud, que le confían decididamente a lo inexperimentable la nueva experiencia de la humanidad, éste oscila suspendido entre dos mundos contradictorios. Por una parte, muestra en el ángel, en la marioneta, en el saltimbanqui, en el niño las figuras de un *Dasein* que se ha liberado por completo de toda experiencia, por la otra, evoca con nostalgia las cosas en las cuales los hombres "acumulaban lo humano" (en la carta a Hulevicz, ese proceso de "acumulación" se identifica con aquello que vuelve experimentables a las cosas mismas) y que por ello eran "vivibles" (*erlebbaren*) y "decibles" (*säglichen*), en contraposición a las "apariencias de cosas" que "apremian desde América" y que ya han desplazado su existencia "dentro de la vibración del dinero". Estar suspendido entre esos dos mundos como un "desheredado" ("cada época", escribe en la séptima elegía, "tiene tales desheredados, a quienes ya no les pertenece lo que fue, y lo que será todavía no") es la experiencia central de la poesía de Rilke que, como muchas obras que se consideran esotéricas, no tiene en absoluto un contenido místico, sino la experiencia cotidiana de un ciudadano del siglo XX.

IV

Un planteamiento riguroso del problema de la experiencia debe entonces toparse fatalmente con el problema del lenguaje. La crítica de Hamann a Kant, según la cual una razón pura "elevada a sujeto trascendental" y afirmada independientemente del lenguaje es un sinsentido, porque "no solamente la facultad íntegra del pensamiento reside en el lenguaje, sino que el lenguaje es además el punto central del malentendido de la razón consigo misma", adquiere aquí toda su importancia. Acertadamente le objetaba a Kant que la inmanencia del lenguaje en cualquier acto de pensamiento, en tanto que a priori, hubiera requerido una "Metacrítica del purismo de la razón pura", es decir, una depuración del lenguaje, que resultaba sin embargo improcedente en los términos de la *Crítica*, puesto que su problema supremo sólo podía formularse como una identidad entre razón y lengua: "la razón es lengua: *logos*. Éste es el hueso medular que muerdo y morderé hasta morir".

Haber orientado el problema del conocimiento sobre el modelo de la matemática le impidió a Kant, al igual que a Husserl, advertir la situación original de la subjetividad trascendental en el lenguaje y trazar por ende con claridad los límites que separan lo trascendental de lo lingüístico. Esa omisión hace pues que en la *Crítica* la apercepción trascendental se presente, cual si fuese natural, como un "yo pien-

so", como un sujeto lingüístico y, en un pasaje extremadamente significativo, directamente como un "texto" ("'Yo pienso' es el único texto de la psicología racional, a partir del cual debe desarrollar toda su ciencia"). Esta configuración "textual" de la esfera trascendental, a falta de un planteamiento específico del problema del lenguaje, sitúa el "yo pienso" en una zona donde lo trascendental y lo lingüístico parecen confundirse y donde por lo tanto Hamann podía sostener acertadamente el "primado genealógico" del lenguaje sobre la razón pura.

Resulta significativo que en un pasaje del *Origen de la geometría*, al interrogarse sobre la objetividad ideal de los objetos geométricos, Husserl se vea llevado a plantear el problema del lenguaje como condición de esa objetividad: "¿Cómo puede la idealidad geométrica (así como la de las demás ciencias) alcanzar su objetividad ideal a partir de su originaria emergencia intra-personal, en la que se presenta como formación interna en el espacio de conciencia del alma del primer inventor? Lo vemos en seguida: es gracias a la mediación del lenguaje, que le suministra, por así decir, su carne lingüística..." Sólo la persistencia del dominio del modelo geométrico-matemático en la teoría del conocimiento puede hacer comprensible el hecho de que Husserl –quien sin embargo llega a afirmar aquí que "la humanidad se conoce ante todo como comunidad de lenguaje inmediata y mediata" y que "los hombres en tanto que hombres, la co-humanidad, el mundo... y por otra parte, el lenguaje, están indisolublemente entrelazados y desde siempre inclui-

dos en la unidad indisociable de su respectiva correlación"– haya evitado plantear en este punto el problema del origen del lenguaje en sus relaciones con cualquier posible horizonte trascendental: "naturalmente, aun cuando se anuncie aquí, no nos abocamos ahora al problema general del origen del lenguaje...".

Pero si adoptamos la sugerencia de Hamann y abandonamos el modelo de una evidencia matemática trascendental (que tiene raíces muy antiguas en la metafísica occidental), buscando las condiciones preliminares e inderogables de toda teoría del conocimiento en la elucidación de sus relaciones con el lenguaje, veremos entonces que es en el lenguaje donde el sujeto tiene su origen y su lugar propio, y que sólo en el lenguaje y a través del lenguaje es posible configurar la apercepción trascendental como un "yo pienso".

Los estudios de Benveniste sobre "La naturaleza de los pronombres" y sobre "La subjetividad en el lenguaje" –que confirman así la intuición hamanniana de la necesidad de una metacrítica del sujeto trascendental– muestran que el hombre se constituye como sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje. La subjetividad no es más que la capacidad del locutor de situarse como un *ego*, que de ninguna manera puede definirse mediante un sentimiento mudo de ser uno mismo que cada cual tendría, ni mediante la remisión a alguna experiencia psíquica inefable del *ego*, sino solamente por la trascendencia del yo lingüístico con respecto a toda experiencia posible. "La subjetividad, ya se la plantee en fenomenología o en psicología, no es más que la emergen-

cia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje. 'Ego' es aquel que *dice* 'ego'. Tal es el fundamento de la *subjetividad que se determina mediante el estatuto lingüístico de la persona*... El lenguaje está organizado de tal manera que le permite a cada locutor apropiarse de toda la lengua designándose como *yo*."

Sólo esa instancia exclusiva del sujeto en el lenguaje permite explicar la particular naturaleza del pronombre *yo*, con la que Husserl se había topado sin llegar a aferrarla en profundidad, en la medida en que creía que podía esclarecerla afirmando que "en el discurso solitario, el significado (*Bedeutung*) de *yo* se realiza esencialmente en la representación inmediata de nuestra propia personalidad y allí reside por ende también el significado de esa palabra en el discurso de la comunicación. Cada interlocutor posee su representación del yo (y por ende su concepto individual de *yo*), razón por la cual el significado de esta palabra cambia con cada individuo". Pero también en este caso Benveniste demuestra que en realidad es imposible recurrir a una "representación inmediata" y a un "concepto individual" de sí mismo que cada individuo tendría. "No hay un concepto *yo* que comprenda a todos los yo que se enuncian a cada instante en los labios de todos los locutores, en el sentido en que hay un concepto "árbol" al que se pueden remitir todos los usos individuales de *árbol*. El *yo* no nombra ninguna entidad léxica. ¿Puede decirse entonces que yo se refiere a un individuo particular? Si así fuera, habría una contradicción permanente en el lenguaje y, en la práctica, reinaría la anarquía: ¿cómo po-

dría referirse la misma palabra indiferentemente a cualquier individuo y al mismo tiempo identificarlo en su particularidad? Estamos en presencia de una clase de palabras, los pronombres personales, que escapan al estatuto de todos los demás signos del lenguaje. ¿A qué se refiere entonces *yo*? A algo bastante singular, que es exclusivamente lingüístico: *yo* se refiere al acto de discurso individual en que es pronunciado y cuyo locutor designa. Es un término que no puede ser identificado sino en una instancia de discurso... La realidad a la que remite es una realidad de discurso."

Si esto es así, si el sujeto tiene una "realidad de discurso", en el sentido que hemos visto, si no es más que la sombra proyectada sobre el hombre por el sistema de los indicadores de la elocución (que comprende no sólo los pronombres personales, sino también todos los demás términos que organizan las relaciones espaciales y temporales del sujeto: *esto, aquello, aquí, ahora, ayer, mañana*, etc.), se aclara entonces en qué medida la configuración de la esfera trascendental como una subjetividad, como un "yo pienso", se funda en realidad sobre una sustitución de lo trascendental por lo lingüístico. *El sujeto trascendental no es más que el "locutor", y el pensamiento moderno se ha construido sobre esa aceptación no declarada del sujeto del lenguaje como fundamento de la experiencia y del conocimiento.* Y esa misma sustitución le permitió a la psicología poskantiana conferirle una sustancia psicológica a la conciencia trascendental –desde el momento en que tanto ésta como la conciencia empírica se presentaban como un *yo*, como un "sujeto".

Por lo tanto, si debe ser reafirmada una vez más la rigurosa distinción kantiana de la esfera trascendental, debería ir acompañada al mismo tiempo por una metacrítica que trazara resueltamente los límites que la separan de la esfera del lenguaje y situara lo trascendental más allá del "texto": *yo pienso*, es decir, más allá del sujeto. Lo trascendental no puede ser lo subjetivo; a menos que trascendental signifique simplemente lingüístico.

Sólo sobre estas bases se hace posible plantear en términos inequívocos el problema de la experiencia. Pues si el sujeto es simplemente el locutor, nunca obtendremos en el sujeto, como creía Husserl, el estatuto original de la experiencia, "la experiencia pura y, por así decir, todavía muda". Por el contrario, la constitución del sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia "muda", es desde siempre un "habla". Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia "muda" en el sentido literal del término, una *in-fancia* del hombre, cuyo límite justamente el lenguaje debería señalar.

Una teoría de la experiencia solamente podría ser en este sentido una teoría de la in-fancia, y su problema central debería formularse así: *¿existe algo que sea una in-fancia del hombre? ¿Cómo es posible la in-fancia en tanto que hecho humano? Y si es posible, ¿cuál es su lugar?*

Pero resulta fácil advertir que tal in-fancia no es algo que se pueda buscar, antes e independientemente del lenguaje,

en alguna realidad psíquica cuya expresión constituiría el lenguaje. No existen hechos psíquicos subjetivos, "hechos de conciencia" que una ciencia de la psique pueda creer que capta independientemente y más acá del sujeto, por la simple razón de que la conciencia no es más que el sujeto del lenguaje y no puede ser definida sino como, en palabras de Bleuler, "la cualidad subjetiva de procesos psíquicos". Porque si bien es cierto que se puede intentar sustancializar una in-fancia, un "silencio" del sujeto a partir de la idea de un "flujo de conciencia" inaferrable e indetenible como fenómeno psíquico originario, cuando luego se ha pretendido darle realidad y aprehender esa corriente originaria de los *Erlebnisse*, no fue posible sino haciendo que hablara en el "monólogo" interior. Y la lucidez de Joyce consiste precisamente en que comprendió que el flujo de conciencia no posee otra realidad que la del "monólogo", es decir, la realidad del lenguaje: por eso en *Finnegan's wake* el monólogo interior puede ceder su lugar a una absolutización mítica del lenguaje más allá de cualquier "experiencia vivida" y de cualquier realidad psíquica que lo preceda. Por cierto, es posible identificar esa infancia del hombre con el inconsciente de Freud, que ocupa la parte sumergida de la tierra psíquica; pero en cuanto *Es*, en cuanto "tercera persona", en realidad, como lo muestra una vez más Benveniste, es una no-persona, un no-sujeto (*al-ya'ibu*, el que está ausente, dicen los gramáticos árabes), que sólo tiene sentido dentro de su oposición con la persona; por eso no resulta sorprendente que Lacan nos demuestre que también ese *Es* tiene sola-

mente una realidad de lenguaje, es en sí mismo lenguaje. (Señalemos de paso que al haber incluido la instancia del Yo y del *Es* en el lenguaje, la interpretación lacaniana del freudismo se ubica decididamente fuera de la psicología).

La idea de una infancia como una "sustancia psíquica" pre-subjetiva se revela entonces como un mito similar al de un sujeto pre-lingüístico. Infancia y lenguaje parecen así remitirse mutuamente en un círculo donde la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje, el origen de la infancia. Pero tal vez sea justamente en ese círculo donde debamos buscar el lugar de la experiencia en cuanto infancia del hombre. Pues la experiencia, la infancia a la que nos referimos no puede ser simplemente algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en un momento determinado, deja de existir para volcarse en el habla, no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, sino que coexiste originariamente con el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto.

Si esto es así, si no podemos acceder a la infancia sin toparnos con el lenguaje que parece custodiar su entrada como el ángel con la espada flamígera el umbral del Edén, el problema de la experiencia como patria original del hombre se convierte entonces en el problema del origen del lenguaje, en su doble realidad de *lengua* y *habla*. Solamente si pudiéramos encontrar un momento en que ya estuviese el hombre, pero todavía no hubiera lenguaje, podríamos decir que tenemos entre manos la "experiencia pura y muda", una infancia humana e indepen-

diente del lenguaje. Pero tal concepción del origen del lenguaje es algo cuya fatuidad demostró la ciencia del lenguaje ya en la época de Humboldt. "Tendemos siempre a imaginar ingenuamente un período originario en que un hombre completo descubriría a un semejante, igualmente completo, y entre ellos, poco a poco, se formaría el lenguaje. Es una mera fantasía. Nunca encontramos al hombre separado del lenguaje y nunca lo vemos en el acto de inventarlo... Encontramos en el mundo a un hombre hablante, un hombre que le habla a otro hombre, y el lenguaje suministra la definición misma del hombre". Por lo tanto, el hombre tal como lo conocemos se constituye como hombre a través del lenguaje, y la lingüística, por más que se remonte hacia atrás en el tiempo, nunca llega a un comienzo cronológico del lenguaje, un "antes" del lenguaje.

¿Quiere decir entonces que lo humano y lo lingüístico se identifican sin más y que el problema del origen del lenguaje debe ser dejado de lado como ajeno a la ciencia? ¿O más bien que ese problema es justamente lo Inaproximable, enfrentándose a lo cual la ciencia encuentra su propia ubicación y su rigor? ¿Debemos en verdad renunciar a la posibilidad de alcanzar mediante la ciencia del lenguaje eso Inaproximable, esa infancia que permitiría fundar un nuevo concepto de experiencia, liberado del condicionamiento del sujeto? En realidad, simplemente debemos renunciar a un concepto de origen acuñado en base a un modelo que las mismas ciencias naturales ya han abandonado, y que lo piensa como una localización en una cronología, una causa inicial que separa en el tiempo un antes-de-sí y un después-de-sí. Tal concepto de

origen es inutilizable en las ciencias humanas en tanto que éstas no versan sobre un "objeto" que presuponga ya lo humano, sino que por el contrario éste es constitutivo de lo humano. El origen de un "ente" semejante no puede ser *historizado*, porque en sí mismo es *historizante*, funda por sí mismo la posibilidad de que exista algo llamado "historia".

Razón por la cual frente a cada teoría que ve en el lenguaje una "invención humana", se plantea siempre aquella que lo ve como un "don divino". El enfrentamiento de estas dos tesis y la resolución progresiva de su oposición en el pensamiento de Hamann, de Herder y de Humboldt, signó el nacimiento de la lingüística moderna. En efecto, el problema no consiste en que la lengua sea una *menschliche Erfindung* o una *gottliche Gabe*, porque ambas hipótesis –desde el punto de vista de las ciencias humanas– se internan en el mito; se trata de tomar conciencia de que el origen del lenguaje debe *situarse necesariamente en un punto de fractura de la oposición* continua entre lo diacrónico y lo sincrónico, lo histórico y lo estructural, donde sea posible captar, como un *Urfaktum* o un *archiacontecimiento*, la unidad-diferencia entre invención y don, humano y no humano, habla e infancia. (Lo que Hamann hace de la manera más decidida, aunque alegóricamente, cuando define a la lengua humana como "traducción" de la lengua divina e identifica así el origen del lenguaje y del conocimiento en una *communicatio idiomatum* entre lo humano y lo divino.)

Tal concepto de origen no es en absoluto abstracto o puramente hipotético, sino que por el contrario es algo de

lo cual la ciencia del lenguaje puede suministrar ejemplos concretos. ¿Qué otra cosa es la raíz indoeuropea, restaurada mediante la comparación filológica de las lenguas históricas, si no un origen, que sin embargo no es simplemente rechazado hacia atrás en el tiempo, sino que en igual medida representa una instancia presente y activa en las lenguas históricas? Se sitúa en un punto de coincidencia entre diacronía y sincronía donde, como estado de la lengua históricamente no comprobado, como "lengua nunca hablada" y sin embargo real, garantiza la inteligibilidad de la historia lingüística y al mismo tiempo la coherencia sincrónica del sistema. Tal origen nunca podrá reducirse completamente a "hechos" que se puedan suponer históricamente acaecidos, sino que es algo que todavía no ha dejado de acaecer. Podríamos definir tal dimensión como la de una *historia trascendental*, que de alguna manera constituye el límite y la estructura a priori de todo conocimiento histórico.

En base a este modelo deberemos representarnos la relación con el lenguaje de una experiencia pura y trascendental que, como infancia del hombre, esté liberada tanto del sujeto como de cualquier sustrato psicológico. No es un simple hecho, cuyo sitio cronológico se pueda aislar, ni una suerte de estado psico-somático que una psicología infantil (en el plano de la *parole*) y una paleoantropología (en el plano de la *langue*[18]) podrían llegar a construir como un hecho humano independiente del lenguaje. Aunque tam-

[18] Según la terminología acuñada por Amado Alonso para traducir a Saussure: "habla" y "lengua". (T).

poco es algo que se pueda resolver íntegramente en el lenguaje, salvo como su origen trascendental o un archilímite en el sentido que hemos señalado. *Como infancia del hombre, la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía in-fante, eso es la experiencia.* Pero que haya en este sentido una infancia del hombre, que haya diferencia entre lo humano y lo lingüístico, no es un acontecimiento similar a otros en el ámbito de la historia humana o un simple rasgo entre tantos que identifican a la especie *homo sapiens*. La infancia actúa en efecto, antes que nada, sobre el lenguaje, constituyéndolo y condicionándolo de manera esencial. Pues justamente el hecho de que haya una infancia, es decir, que exista la experiencia en cuanto límite trascendental del lenguaje, excluye que el lenguaje pueda presentarse a sí mismo como totalidad y verdad. Si no existiese la experiencia, si no existiese una infancia del hombre, seguramente la lengua sería un "juego" en el sentido de Wittgenstein, cuya verdad coincidiría con su uso correcto según reglas lógicas. Pero desde el momento en que hay una experiencia, en que hay una infancia del hombre, cuya expropiación es el sujeto del lenguaje, el lenguaje se plantea entonces como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad. La instancia de la infancia como archilímite se manifiesta en el lenguaje al constituirlo como lugar de la verdad. Lo que Wittgenstein, al final del *Tractatus*, plantea como límite "místico" del lenguaje no es una realidad psíquica situada más acá o más allá del lenguaje en las brumas

de una supuesta "experiencia mística", sino que es el mismo origen trascendental del lenguaje, es simplemente la infancia del hombre. *Lo inefable es en realidad infancia.* La experiencia es el *mysterion* que todo hombre instituye por el hecho de tener una infancia. Ese misterio no es un juramento de silencio y de inefabilidad mística; por el contrario, es el voto que compromete al hombre con la palabra y con la verdad. Así como la infancia destina el lenguaje a la verdad, así el lenguaje constituye la verdad como destino de la experiencia. La verdad no es entonces algo que pueda definirse en el interior del lenguaje, aunque tampoco fuera de él, como un estado de cosas o como una "adecuación" entre éste y el lenguaje: infancia, verdad y lenguaje se limitan y se constituyen mutuamente en una relación original e histórico-trascendental en el sentido que hemos señalado.

Pero la infancia ejerce otra influencia más decisiva sobre el lenguaje. Instaura efectivamente en el lenguaje la escisión entre *lengua* y *discurso* que caracteriza de manera exclusiva y fundamental al lenguaje del hombre. Pues el hecho de que haya una diferencia entre lengua y habla y que sea posible pasar de una a la otra –que cada hombre hablante sea el lugar de esa diferencia y de ese pasaje– no es algo natural y, por así decir, evidente, sino que es el fenómeno central del lenguaje humano, cuya problematicidad y cuya importancia recién ahora empezamos a vislumbrar, también gracias a los estudios de Benveniste, y que sigue siendo la tarea esencial con que deberá cimentarse toda futura ciencia del lenguaje. Lo que distingue al hombre de los demás seres

vivos no es la lengua en general, según la tradición de la metafísica occidental que ve en el hombre un *zôon lógon échon*, sino la escisión entre lengua y habla, entre lo semiótico y lo semántico (en el sentido de Benveniste), entre sistema de signos y discurso. De hecho los animales no están privados de lenguaje; por el contrario, son siempre y absolutamente lengua, en ellos *la voix sacrée de la terre ingenue*[19] –que Mallarmé, al oírla en el canto de un grillo, opone como *une* y *non-decomposée*[20] a la voz humana– no sabe de interrupciones ni fracturas. Los animales no entran en la lengua: están desde siempre en ella. El hombre, en cambio, en tanto que tiene una infancia, en tanto que no es hablante desde siempre, escinde esa lengua una y se sitúa como aquel que, para hablar, debe constituirse como sujeto del lenguaje, debe decir *yo*. Por lo tanto, si la lengua es verdaderamente la naturaleza del hombre –y naturaleza, si se piensa apropiadamente, sólo puede significar lengua sin habla, *génesis synechés*, "origen con-tinuo", en la definición de Aristóteles, y que sea naturaleza significa estar desde siempre en la lengua–, entonces la naturaleza del hombre está escindida de manera origi-

19 "la voz sagrada de la tierra ingenua" (T).

20 "una" y "no-descompuesta". Se alude a la Carta a Eugène Lefébure del 27 de mayo de 1867. El pasaje completo dice: "solamente ayer, entre las espigas recientes, escuché esa voz sagrada de la tierra ingenua, menos descompuesta ya que la del pájaro, hija de las árboles en la noche solar, y que tiene algo de las estrellas y de la luna, y un poco de muerte; -pero cuánto más *una* sobre todo que la de una mujer, que caminaba y cantaba delante mío, y cuya voz parecía transparente de mil muertes en las que vibraba- ¡y penetrada de Nada! Toda la felicidad que tiene la tierra por no estar descompuesta en materia y espíritu estaba en ese sonido *único* del grillo-." (T).

nal, porque la infancia introduce en ella la discontinuidad y la diferencia entre lengua y discurso.

En esa diferencia, en esa discontinuidad encuentra su fundamento la historicidad del ser humano. Sólo porque hay una infancia del hombre, sólo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, sólo por eso hay historia, sólo por eso el hombre es un ser histórico. Ya que la pura lengua es en sí ahistórica, es naturaleza, considerada de modo absoluto, y no necesita de ninguna historia. Imaginemos a un hombre que naciera ya provisto de lenguaje, un hombre que desde siempre fuese hablante. Para tal hombre sin infancia, el lenguaje no sería algo preexistente de lo que debe apropiarse, y para él no habría fractura entre lengua y habla, ni devenir histórico de la lengua. Pero por eso mismo, un hombre así estaría inmediatamente unido a su naturaleza, sería desde siempre naturaleza y no encontraría en ninguna parte una discontinuidad y una diferencia donde pudiera producirse algún tipo de historia. Como el animal, del que Marx dice que "es inmediatamente uno con su actividad vital", se confundiría con ésta y nunca podría oponerla a sí mismo como objeto.

La infancia, la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, le abre por primera vez a la historia su espacio. Por eso Babel, es decir, la salida de la pura lengua edénica y el ingreso en el balbuceo de la infancia (cuando el niño, según dicen los lingüistas, forma los fonemas de todas las lenguas del mundo), es el origen trascendental de la

historia. En este sentido, experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia. El misterio que la infancia ha instituido para el hombre sólo puede ser efectivamente resuelto en la historia, del mismo modo que la experiencia, como infancia y patria del hombre, es algo de donde siempre está cayendo en el lenguaje y en el habla. Por eso la historia no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad, *epokhé*. Lo que tiene su patria originaria en la infancia debe seguir viajando hacia la infancia y a través de la infancia.

Glosas

I. Infancia y lengua

La teoría de la infancia, como original dimensión histórico-trascendental del hombre, adquiere todo su sentido sólo si se la pone en relación con las categorías de la ciencia del lenguaje, especialmente con la distinción formulada por Benveniste entre lo semiótico y lo semántico, de la que constituye un desarrollo coherente.

Como es sabido, con esa distinción Benveniste instaura en el lenguaje "una división fundamental, totalmente diferente a la que propusiera Saussure

entre lengua y habla". Mientras que la distinción saussuriana entre lengua y habla suele entenderse simplemente como distinción entre lo colectivo y lo individual, entre la "sinfonía" y su "ejecución" en la fonación, la distinción benvenisteana es más compleja y se aproxima más bien al problema que Saussure plantea dramáticamente en un manuscrito inédito, el pasaje de la lengua al discurso: "La lengua no existe sino con miras al discurso. ¿Qué separa entonces al discurso de la lengua, o bien qué permite decir en un determinado momento que la lengua entra en acción como discurso? Los diferentes conceptos están dispuestos en la lengua (están revestidos de una forma lingüística) como *buey*, *lago*, *cielo*, *rojo*, *triste*, *cinco*, *cruzar*, *ver*. ¿En qué momento y gracias a qué operación, a qué juego que se establecería entre ellos, a qué condiciones, esos conceptos formarán el discurso? Esta serie de palabras, por rica que sea en cuanto a las ideas que evoca, nunca le indicará a un individuo humano que otro individuo quiere decirle algo al pronunciarlas". Benveniste se enfrenta a este problema en una serie de estudios ejemplares (*Los niveles del análisis lingüístico*, 1964; *La forma y el sentido en el lenguaje*, 1967; *Semiología de la lengua*; 1969) que lo llevan a distinguir en el lenguaje una *double signifiance*, es decir, dos modos de significación discretos y contrapuestos:

el semiótico por una parte, y el semántico por la otra:

"Lo semiótico designa el modo de significación que es propio del SIGNO lingüístico y que lo constituye como unidad. En virtud del análisis pueden ser consideradas por separado las dos caras del signo, pero en lo que atañe a la significación es una unidad y sigue siendo una unidad. La única pregunta que el signo suscita es la de su existencia, que se responde con un sí o con un no: *arbre-chanson-laver-nerf-jaune-sur* y no **orbre* **vanson* **laner* **derf* **saune* **tur*...[21] Tomado en sí mismo, el signo es pura identidad para sí, pura alteridad para todos los demás signos... existe cuando es reconocido como significante por el conjunto de los miembros de la comunidad lingüística... Con lo semántico, entramos en el modo específico de significación engendrado por el DISCURSO. Los problemas que se plantean aquí son función de la lengua como productora de mensajes. Ahora bien, el mensaje no se reduce a una sucesión de unidades identificables separadamente; no es una suma de signos la que produce el sentido, sino que por el

21 En la edición en castellano de los *Problemas de lingüística general* (dos volúmenes, Siglo XXI, México, 1978, trad. de Juan Almela), se ofrecen estas equivalencias de los ejemplos de Benveniste: "*árbol - canción - lavar - nervio - amarillo - sobre* y no **ármol* - **panción* - **bavar* - **nertio* - **amafillo* - **sibre*". (T).

contrario el sentido (lo "intentado"), concebido globalmente, es el que se realiza y divide en "signos" particulares, que son las PALABRAS... El orden semántico se identifica con el mundo de la enunciación y con el universo del discurso. El hecho de que se trata de dos órdenes distintos de nociones y de dos universos conceptuales se puede mostrar además por la diferencia en el criterio de validez que requieren el uno y el otro. Lo semiótico (el signo) debe ser RECONOCIDO; lo semántico (el discurso) debe ser COMPRENDIDO. La diferencia entre reconocer y comprender remite a dos facultades mentales distintas: la de percibir la identidad entre lo anterior y lo actual, por una parte, y la de percibir el significado de una enunciación nueva, por la otra." "Lo semiótico se caracteriza como una propiedad de la lengua, lo semántico resulta de una actividad del locutor que ponga en funcionamiento la lengua. El signo semiótico existe en sí, funda la realidad de la lengua, pero no contiene aplicaciones particulares; la frase, expresión de lo semántico, no es más que particular... Reflexionemos con atención en un hecho notable, que nos parece que aclara la articulación teórica que intentamos deslindar. Puede trasponerse el semantismo de una lengua al de otra 'salva veritate': es la posibilidad de la traducción; pero no puede trasponerse el semiotismo de una lengua al de otra: es la impo-

sibilidad de la traducción. Tocamos aquí la diferencia entre lo semiótico y lo semántico".

Si el problema que Saussure apenas había insinuado resulta entonces articulado por Benveniste en toda su complejidad, y si además el hecho de haber reconocido su importancia central le permitió a Benveniste sentar las bases de capítulos nuevos y fecundos de la ciencia del lenguaje (pensemos, por ejemplo, en la teoría de la enunciación), no por ello el interrogante saussuriano ("¿Qué separa al discurso de la lengua, o bien qué permite decir en un momento determinado que la lengua entra en acción como discurso?") queda eliminado. Benveniste reconoce en efecto que los dos órdenes (lo semiótico y lo semántico) permanecen separados y no se comunican, de manera que en teoría nada permite explicar el pasaje de uno al otro. "El mundo del signo –escribe– está cerrado. Del signo a la frase no hay transición, ni por sintagmación ni de otro modo. Un hiato los separa." Si esto es así, la pregunta de Saussure simplemente cambia de forma y ahora diría: "¿Por qué el lenguaje humano está constituido así, debiendo contener originariamente ese hiato? ¿Por qué hay una doble significación?".

La teoría de la infancia permite darle una respuesta coherente a este problema. La dimensión histórico-trascendental, que designamos con ese

término, se sitúa efectivamente en el "hiato" entre lo semiótico y lo semántico, entre la pura lengua y el discurso, y de alguna manera lo explica. El hecho de que el hombre tenga una infancia (que para hablar necesite despojarse de la infancia para constituirse como sujeto en el lenguaje) rompe el "mundo cerrado" del signo y transforma la pura lengua en discurso humano, lo semiótico en semántico. En tanto que tiene una infancia, en tanto que no habla desde siempre, el hombre no puede entrar en la lengua como sistema de signos sin transformarla radicalmente, sin constituirla en discurso.

Se esclarece así en qué sentido hay que entender la "doble significación" de la que habla Benveniste. Lo semiótico y lo semántico no son dos realidades sustanciales, sino que más bien son los dos límites trascendentales que definen la infancia del hombre y que a la vez son definidos por ella. Lo semiótico no es más que la pura lengua prebabélica de la naturaleza, de la que el hombre participa por hablar, pero de donde siempre está saliendo en la Babel de la infancia. En cuanto a lo semántico, no existe sino en el surgimiento momentáneo de lo semiótico en la instancia del discurso, cuyos elementos –apenas proferidos– recaen en la pura lengua que los recoge en su mudo diccionario de signos. Sólo por un instante, como los delfines, el lenguaje humano saca la cabeza del mar semiótico de

la naturaleza. Pero lo humano justamente no es más que ese pasaje de la pura lengua al discurso; y ese tránsito, ese instante es la historia.

II. Naturaleza y cultura, o la doble herencia

La oposición de naturaleza y cultura, que tan animadamente se sigue discutiendo entre los filósofos y los antropólogos, se vuelve inmediatamente más clara si la traducimos en los términos, usuales para los biólogos, de herencia endosomática y herencia exosomática. Desde ese punto de vista, naturaleza solamente puede significar el patrimonio hereditario transmitido mediante el código genético, mientras que cultura es el patrimonio hereditario transmitido mediante vehículos no genéticos, de los cuales el más importante es por cierto el lenguaje. El *homo sapiens* puede definirse así como la especie viviente que se caracteriza por una doble herencia, en tanto que añade a la lengua natural (el código genético) un lenguaje exosomático (la tradición cultural). Pero si nos limitáramos a estas consideraciones, estaríamos dejando de lado justamente los aspectos más esenciales del problema, que atañen a la complejidad de las relaciones que se dan entre ambas formas de herencia,

y que no es posible reducir en absoluto a una simple oposición.

Antes que nada debemos señalar que los más recientes estudios sobre el lenguaje tienden a demostrar que éste no pertenece íntegramente a la esfera exosomática. Paralelamente a la reformulación chomskiana de las tesis del innatismo lingüístico, Lenneberg también procuró esclarecer los fundamentos biológicos del lenguaje. Por cierto, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de las especies animales (lo que Bentley y Hoy recientemente demostraron acerca del canto de los grillos, en el cual podemos ver entonces verdaderamente, con Mallarmé, *la voix une et non decomposée* de la naturaleza), el lenguaje humano no está inscripto íntegramente en el código genético. Si bien Thorpe ya observó que algunos pájaros, precozmente privados de escuchar el canto de individuos de la misma especie, sólo producen un extracto del canto normal y por ende puede decirse que en alguna medida necesitan aprenderlo, en el hombre la exposición al lenguaje es una condición imprescindible para el aprendizaje del lenguaje. Para la comprensión de la estructura del lenguaje humano, un hecho cuya importancia nunca se subrayará lo suficiente es que si el niño no está expuesto a actos de habla en el período comprendido entre los dos y los doce años, su posibilidad de adquirir el len-

guaje queda definitivamente cerrada. Contrariamente a lo que afirmaba una antigua tradición, desde este punto de vista el hombre no es el "animal que posee el lenguaje", sino más bien el animal que está privado del lenguaje y que por ello debe recibirlo del exterior.

Por otra parte, junto a estos datos que aclaran el aspecto exosomático del lenguaje, otros elementos (como la concordancia en la sucesión cronológica de las adquisiciones lingüísticas entre los niños de todo el mundo, recordada por Jakobson, o el desequilibrio entre los datos lingüísticos recibidos del exterior y la competencia lingüística del niño, que Chomsky ha puesto de relieve) permiten suponer que el lenguaje pertenecería también en alguna medida a la esfera endosomática. Sin embargo, no es necesario pensar en una inscripción del lenguaje en el código genético, ni tampoco se ha individualizado hasta ahora algo así como un gen del lenguaje. Lo cierto es que –como demostró Lenneberg– mientras en la mayoría de las especies animales el comportamiento comunicativo se desarrolla invariablemente según leyes de maduración genéticamente preestablecidas, de manera que el animal a fin de cuentas tendrá a su disposición un repertorio de señales características de la especie, en el hombre se produjo una separación entre la disposición para el lenguaje (el estar preparados para el lenguaje) y el

proceso de actualización de dicha virtualidad. El lenguaje humano resulta así escindido originariamente en una esfera endosomática y en una esfera exosomática, entre las cuales se establece (puede establecerse) un fenómeno de resonancia que produce la actualización. Si la exposición a la herencia exosomática no se da durante una determinada fase del desarrollo de la plasmabilidad cerebral (que según Lenneberg tiene su límite extremo en el proceso de lateralización cerebral que concluye alrededor de los doce años), la disposición para el lenguaje se pierde irreversiblemente.

De ser así, la dualidad de herencia endosomática y herencia exosomática, de naturaleza y cultura en la especie humana debe entenderse de una manera nueva. No se trata de una yuxtaposición que delimite dos esferas distintas que no se comunican, sino de una duplicidad que está ya inscripta en el lenguaje mismo, considerado desde siempre como el elemento fundamental de la cultura. Lo que caracteriza al lenguaje humano no es su pertenencia a la esfera exosomática o a la endosomática, sino el hecho de que se encuentra, por así decir, a caballo entre ambas, articulándose por lo tanto sobre esa diferencia y a la vez sobre esa resonancia. En esta perspectiva, las oposiciones binarias que se encuentran en todos los niveles del lenguaje, tales como entre lengua y discurso, entre nivel fonemático in-

consciente y nivel semántico del discurso, entre forma y sentido, adquieren un significado particular. Al estar escindido en una herencia exosomática y en una herencia endosomática, el lenguaje humano debe implicar necesariamente una estructura tal que le permita el pasaje de una a la otra. Si retomamos la imagen de Thom de dos osciladores lineales que entran en resonancia, vemos que éstos, originalmente distintos, presentan rasgos cualitativos comunes que permiten el fenómeno de la resonancia: pero una vez que la resonancia se ha establecido, los dos sistemas pierden su independencia y forman un sistema único (el sistema resonante). De manera análoga, podemos concebir lo endosomático y lo exosomático, naturaleza y cultura, como dos sistemas distintos que al entrar en resonancia en el lenguaje producen un nuevo y único sistema. Debe haber sin embargo un elemento mediador que permite que ambos sistemas entren en resonancia: ese elemento es lo que Jakobson describió como el nivel fonemático del lenguaje (o bien, en el plano del aprendizaje, lo que Chomsky construyera como gramática universal generativa).

El hecho de que Jakobson remita a la ontología el problema del *modo* y del *lugar* de existencia del fonema no sería entonces sencillamente un procedimiento irónico. Los fonemas, esos signos diferenciales "puros y vacíos", al mismo tiempo

"significantes y sin significado", no pertenecen propiamente ni a lo semiótico ni a lo semántico, ni a la lengua ni al discurso, ni a la forma ni al sentido, ni a lo endosomático ni a lo exosomático: se sitúan en la identidad-diferencia (en la *khôra*, diría Platón) entre esas dos zonas, en un "lugar" del que acaso sólo sea posible brindar una descripción topológica y que coincide con la zona histórico-trascendental –*anterior* al sujeto del lenguaje, aunque no por ello somáticamente sustancializable– que hemos definido más arriba como la *infancia* del hombre.

Estructurado así sobre la diferencia entre lo endosomático y lo exosomático, entre naturaleza y cultura, el lenguaje pone en resonancia ambos sistemas y permite su comunicación. Y precisamente esa situación *límite* entre dos dimensiones a la vez continuas y discontinuas hace que el lenguaje humano pueda trascender la esfera puramente semiótica y adquirir (según la expresión de Benveniste) una "doble significación".

Todo lenguaje que esté íntegramente comprendido en una sola dimensión (tales como el canto del grillo o como los otros sistemas de signos usados por el hombre además del lenguaje) permanece necesariamente dentro de lo semiótico y para funcionar sólo necesita ser *reconocido* y no *comprendido*. Únicamente el lenguaje humano –en tanto que pertenece al mismo tiempo a lo endosomático y a lo

exosomático– le añade a la significación semiótica otro sentido y transforma el mundo cerrado del signo en el mundo abierto de la expresión semántica. Por ello el lenguaje humano –como señala Jakobson– es el único sistema de signos compuesto de elementos (los fonemas) que, justamente porque sirven, como hemos visto, para pasar de lo semiótico a lo semántico, son significantes y al mismo tiempo están privados de significado.

La infancia del hombre –con la que anteriormente hemos identificado el origen de la experiencia y de la historia– adquiere entonces su sentido propio cuando se la sitúa contra el fondo de la diferencia entre herencia endosomática y exosomática en la especie humana.

III. Lévi-Strauss y la lengua de Babel

Esta ubicación de la infancia entre pura lengua y lenguaje humano, entre lo semiótico y lo semántico, permite comprender además de manera distinta el sentido de una obra como la de Lévi-Strauss, que ha renovado profundamente las ciencias humanas en nuestra época. Pues lo que define la concepción levistraussiana de los hechos humanos es que para comprenderlos el autor se sitúa completamente en el plano de la pura lengua, en un plano donde no

existe un hiato, donde no hay infancia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico (desde este punto de vista, no es casual que el modelo de sus investigaciones provenga de la fonología, es decir, de una ciencia que se sitúa exclusivamente en el plano de *la langue*). Dicha ausencia de fractura entre lengua y discurso explica porqué Ricoeur –en un análisis cuya pertinencia reconoció el mismo Lévi-Strauss– pudo definir su pensamiento como un "kantismo sin sujeto trascendental" y hablar a propósito de las estructuras de un "inconsciente más kantiano que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio... sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante... análogo a la naturaleza". Pues Lévi-Strauss encuentra aquel fundamento originario, que desde Descartes los filósofos buscaron en el sujeto del lenguaje, saliendo más allá del sujeto (y ésta sería su genialidad), en la pura lengua de la naturaleza. Aunque para lograrlo precisa una máquina que traduzca el discurso humano en pura lengua y que le permita pasar sin fractura del uno a la otra. Una máquina de esa clase es la concepción levistraussiana del mito. En efecto, Lévi-Strauss ve en el mito una dimensión intermedia entre *lengua* y *habla*: "El mito es un ser verbal que ocupa, en la esfera del lenguaje, una posición comparable a la del cristal en el mundo de la materia física. Con respecto a la *langue*, por una parte, y a la *parole*, por la

otra, su posición es efectivamente similar a la del cristal: objeto intermedio entre un agregado estático de moléculas y la estructura molecular en sí misma". (De tal modo el mito vendría a ocupar una esfera media con respecto a la oposición entre lo semiótico y lo semántico –que Benveniste caracterizaba justamente como oposición entre posibilidad e imposibilidad de la traducción–, lo que implícitamente sugiere Lévi-Strauss cuando define el mito como "el modo del discurso donde el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero".)

Se podría decir que toda la obra de Lévi-Strauss es en este sentido *una máquina que transforma el lenguaje humano en lengua prebabélica, la historia en naturaleza.* De allí que sus análisis, tan esclarecedores cuando se trata de pasar del discurso a la lengua (cuando se trata acerca de lo que se podría definir como la naturaleza *en* el hombre), resultan mucho menos útiles cuando se trata del pasaje de la lengua al discurso (de lo que podría definirse como la naturaleza *del* hombre). Desde este punto de vista, *la infancia es precisamente la máquina opuesta, que transforma la pura lengua prebabélica en discurso humano, la naturaleza en historia.*

IV. Infancia y misterio

Desde la perspectiva de una infancia como dimensión originaria de lo humano, quizás se torne más accesible la esencia de la experiencia mística de la Antigüedad, explicada de diversas maneras por los estudiosos. Puesto que si bien es cierto que consistía –como *páthêma*– en una anticipación de la muerte (morir, *teleutân*, y ser iniciado, *teleísthai*, dice Plutarco, son lo mismo), justamente el elemento que todas las fuentes concuerdan en considerar esencial y del cual deriva el nombre mismo de "misterio" (de **mu*, que indica un estar con la boca cerrada, un musitar), es decir, el silencio, no ha sido explicado suficientemente hasta ahora. Si es cierto que en su forma original el centro de la experiencia mistérica no era un *saber*, sino un *padecer* ("ou matheîn, allà patheîn", en palabras de Aristóteles) y si ese *páthêma* estaba en esencia excluido del lenguaje, era un no-poder-decir, un musitar con la boca cerrada, entonces esa experiencia era bastante cercana a una experiencia de la infancia del hombre en el sentido que hemos señalado (el hecho de que entre los símbolos sacros de la iniciación figurasen juguetes –*puerilia ludicra*– podría abrir un útil campo de indagación al respecto).

Pero probablemente ya en época antigua y seguramente en el período sobre el que estamos mejor informados (el de la máxima difusión de los misterios a partir del siglo IV d. C.) el mundo antiguo interpreta esa infancia mistérica como un saber que se debe callar, como un silencio que se debe guardar. Tal como son presentados en el *De mysteriis* de Jámblico, los misterios son ya una "teurgia", es decir, esencialmente un saber hacer, una "técnica" para influir sobre los dioses. El *páthêma* se vuelve entonces *máthêma*, el no-poder-decir de la infancia se torna una doctrina secreta sobre la que pesa un juramento de silencio esotérico.

Por eso la fábula, o sea algo que sólo se puede contar, y no el misterio, sobre el que se debe callar, contiene la verdad de la infancia como dimensión original del hombre. Pues el hombre de la fábula se libera de la obligación mistérica del silencio transformándolo en encantamiento: es un hechizo, y no la participación en un saber iniciático, lo que le quita el habla. El silencio mistérico sufrido como brujería arroja de nuevo al hombre en la pura y muda lengua de la naturaleza: aunque al final deba ser infringido y superado como encanto. De allí que mientras en la fábula el hombre enmudece, los animales salen de la pura lengua de la naturaleza y hablan. Mediante la confusión temporaria de las dos esferas, la fábula hace prevalecer el mundo de

la boca abierta, de la raíz indoeuropea **bhâ* (de donde deriva la palabra "fábula"), contra el mundo de la boca cerrada, de la raíz **mu.*

La definición medieval de la fábula, según la cual sería una narración donde "animalia muta... sermocinasse finguntur" y como tal algo esencialmente "contra naturam", contiene desde esta perspectiva mucha más verdad de lo que podía parecer a primera vista. En efecto, puede decirse que la fábula es el lugar donde, mediante la inversión de las categorías boca cerrada/boca abierta, pura lengua/infancia, hombre y naturaleza intercambian sus papeles antes de volver a encontrar cada cual su propio sitio en la historia.

El país de los juguetes

Reflexiones sobre la historia y el juego

a Claude Lévi-Strauss
en respetuoso homenaje
por su septuagésimo cumpleaños

Es conocido el episodio de la novela de Collodi en el cual Pinocho, tras una noche de viaje a lomos del borrico parlante, llega felizmente al amanecer al "país de los juguetes". En la descripción de esa utópica república infantil, Collodi nos ofrece la imagen de un universo donde todo es juego:

> Ese país no se parecía a ningún otro país del mundo. Toda la población estaba compuesta por niños. Los más viejos tenían catorce años, los más jóvenes apenas ocho. ¡En las calles, una algarabía, un ruido, un griterío que martillaba el cerebro! Bandas de chiquillos por todas partes: jugaban a las bolitas, al tejo, a la pelota, andaban en bicicleta, en caballitos de madera; unos jugaban al gallito ciego, otros se perseguían; algunos, vestidos de payasos, devoraban antorchas; otros recitaban, cantaban, hacían saltos mortales, se divertían caminando con las manos y levantando las piernas por el aire; uno manipulaba el aro, otro paseaba vestido de general con birrete de papel y un escuadrón de cartón; reían, gritaban, se llamaban, aplaudían, silbaban; alguno imitaba el sonido de la gallina cuando ha puesto un huevo: en suma, un pande-

> monium, una baraúnda, un bullicio tan endiablado que había que ponerse algodón en los oídos para no quedarse sordo. En todas las plazas se veían teatros de títeres...

Esa invasión de la vida por parte del juego tiene como consecuencia inmediata una modificación y una aceleración del tiempo: "En medio del recreo continuo y las múltiples diversiones, las horas, los días, las semanas pasaban como relámpagos". Como era previsible, la aceleración del tiempo no deja de modificar el calendario. Siendo esencialmente ritmo, alternancia, repetición, se inmoviliza ahora en la desmesurada prolongación de un único día de fiesta. "Cada semana –le explica Fosforito a Pinocho– está compuesta de seis jueves y un domingo. Imagínate que las vacaciones del otoño empiezan el primero de enero y terminan el treinta y uno de diciembre."

Si confiamos en las palabras de Fosforito, el "pandemonium", la "baraúnda", el "bullicio endiablado" del país de los juguetes provocan de hecho una parálisis y una destrucción del calendario.

La explicación de Fosforito merece algunas reflexiones. Sabemos que antiguamente, y aun hoy entre los pueblos llamados primitivos (que sería mejor llamar, según la sugerencia de Lévi-Strauss, sociedades frías o de historia estacionaria), un "pandemonium", una "baraúnda" y un "bullicio endiablado" tenían por el contrario la función de instituir y garantizar la estabilidad del calendario. Pensemos

en ese complejo de rituales –comunes a culturas diferentes y alejadas en el espacio y en el tiempo– que los etnógrafos y los historiadores de las religiones denominan "ceremonias del Año nuevo" y que se caracterizan por un desorden orgiástico, por la suspensión o por la subversión de las jerarquías sociales y por licencias de toda índole, cuyo fin en cada caso es asegurar la regeneración del tiempo y también la fijación del calendario. Disponemos de una descripción de la ceremonia llamada *No*, con que los antiguos chinos celebraban la entronización de los doce genios que debían presidir los meses del nuevo año. "Yo mismo he visto –escribe Lieou Yu, un literato que consideraba inconveniente esa costumbre– cada noche de plenilunio del primer mes, caminos y callejuelas repletas de gente, donde el estruendo de los tambores ensordecía el cielo y las antorchas iluminaban la tierra. La gente se pone máscaras de animales y los hombres se visten de mujer; cantantes y malabaristas se disfrazan de maneras extravagantes. Hombre y mujeres acuden juntos al espectáculo y se reúnen en lugar de evitarse. Dilapidan sus bienes, destruyen su herencia..."[22] Frazer describe la vieja fiesta escocesa llamada *calluinn* (bullicio) que tenía lugar el último día del año, cuando un hombre vestido con una piel de vaca y seguido por una turba de muchachos vociferantes, que hacían resonar la piel percutiéndola con bastones, daba tres vueltas en torno a cada casa imitando el curso del sol. Asimismo el *akîtu*, la

22 M. GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris 1959, vol. I, p. 321.

fiesta babilónica del Año nuevo, que en su primera fase implicaba una restauración del caos primordial y una subversión del orden social, era seguida por la "fiesta de las suertes" (*zakmuk*), en la que se determinaban los presagios para cada uno de los doce meses del año; y el *naurôz*, el Año nuevo persa, era también el día en que tenía lugar la fijación de los destinos humanos por un año entero.

Las consecuencias que podrían extraerse de la comparación de rituales tan diferentes y pertenecientes a culturas tan heterogéneas correrían el riesgo de no ser científicamente pertinentes. Antes bien podemos observar que esa relación entre ritos y calendario no sólo es válida para los ritos del Año nuevo. La relación funcional entre ritos y calendario es en general tan estrecha que Lévi-Strauss, en un estudio reciente, llegó a afirmar que "los ritos fijan las etapas del calendario como las localidades en un itinerario. Éstas amueblan la extensión, aquéllos la duración" y que "la función propia del ritual es... preservar la continuidad de lo vivido"[23].

Si esto es así –siempre y cuando las reflexiones de Fosforito deban tomarse en serio–, podemos conjeturar una relación al mismo tiempo de correspondencia y de oposición entre juego y rito, en el sentido de que ambos mantienen una relación con el calendario y con el tiempo, pero que dicha relación es inversa en cada caso: el rito fija y *estructura* el

[23] C. LÉVI-STRAUSS, *Mythe et oubli*, en *Langue, discours, société* pour Émile Benveniste, Paris 1975, p. 299.

calendario, el juego en cambio, aun cuando todavía no sepamos cómo ni por qué, lo altera y lo *destruye.*

La hipótesis de una relación inversa entre juego y rito es en realidad menos arbitraria de lo que podría parecer a primera vista. Efectivamente, desde hace tiempo los estudiosos saben que las esferas del juego y de lo sagrado están estrechamente ligadas. Numerosas y bien documentadas investigaciones muestran que el origen de la mayoría de los juegos que conocemos se halla en antiguas ceremonias sagradas, en danzas, luchas rituales y prácticas adivinatorias. Así en el juego de la pelota podemos discernir las huellas de la representación ritual de un mito en el cual los dioses luchaban por la posesión del sol; la ronda era un antiguo rito matrimonial; los juegos de azar derivan de prácticas oraculares; el trompo y el damero eran instrumentos adivinatorios.

En un estudio particularmente poco considerado dentro de la bibliografía del gran lingüista, Benveniste profundizó esa relación entre juego y rito a partir de las conclusiones de los antropólogos, buscando no sólo aquello que tienen en común sino también aquello que los opone. Pues si bien el juego proviene de la esfera de lo sagrado, también la modifica radicalmente e incluso la trastorna a tal punto que puede ser definido sin forzamientos como lo "sagrado invertido". "La potencia del acto sagrado –escribe Benveniste[24]– reside precisamente en la conjunción del *mito* que enuncia la histo-

[24] E. BENVENISTE, *Le jeu et le sacré*, en "Deucalion", n. 2, 1947, p. 165.

ria y del *rito* que la reproduce. Si comparamos dicho esquema con el juego, aparece la diferencia esencial: en el juego solamente sobrevive el rito y no se conserva más que la *forma* del drama sagrado, donde cada cosa a su vez resulta invertida. Pero se ha olvidado y anulado el mito, la fabulación en palabras sugestivas que confiere a los actos su sentido y su eficacia." Consideraciones análogas son válidas para el *jocus*, es decir, para el juego de palabras: "en oposición al *ludus*, aunque de manera simétrica, el *jocus* consiste en un puro *mito*, al que no le corresponde ningún *rito* que pueda hacerlo acceder a la realidad". Estas consideraciones le proporcionan a Benveniste elementos para una definición del juego como estructura: "Se origina en lo sagrado, del cual ofrece una imagen invertida y fragmentada. Si lo sagrado puede definirse mediante la unidad consustancial del mito y el rito, podríamos decir que hay juego cuando sólo se cumple una mitad de la operación sagrada, traduciendo únicamente el mito en palabras y únicamente el rito en acciones"[25].

La conexión invertida entre el juego y lo sagrado que nos había sido sugerida por las consideraciones de Fosforito se revela entonces como sustancialmente correcta. El país de los juguetes es un país donde los habitantes se dedican a celebrar ritos y a manipular objetos y palabras sagradas, cuyo sentido y cuyo fin sin embargo han olvidado. Y no debe sorprendernos que mediante ese olvido, mediante el desmembramiento y la inversión de los que habla Benveniste,

[25] E. BENVENISTE, *Le jeu et le sacré*, en "Deucalion", n. 2, 1947, p. 165.

liberen también lo sagrado de su conexión con el calendario y con el ritmo cíclico del tiempo que éste sanciona, ingresando así en otra dimensión del tiempo donde las horas pasan como "relámpagos" y los días no se alternan.

Al jugar, el hombre se desprende del tiempo sagrado y lo "olvida" en el tiempo humano.

Pero el mundo del juego se vincula con el tiempo en un sentido aún más específico. Hemos visto, en efecto, que todo lo que pertenece al juego ha pertenecido alguna vez a la esfera de lo sagrado. Pero eso no agota la esfera del juego. De hecho los hombres siguen inventando juegos y también puede jugarse con aquello que alguna vez perteneció a la esfera práctico-económica. Un vistazo al mundo de los juguetes muestra que los niños, esos ropavejeros de la humanidad, juegan con cualquier antigualla que les caiga en las manos y que el juego conserva así objetos y comportamientos profanos que ya no existen. Todo lo que es viejo, independientemente de su origen sacro, es susceptible de convertirse en juguete. Además, la misma apropiación y transformación en juego (la misma *ilusión*, podría decirse, restituyéndole al término su significado etimológico de *in-ludere*) se puede efectuar –por ejemplo, mediante la miniaturización– también con respecto a objetos que todavía pertenecen a la esfera del uso: un auto, una pistola, una cocina eléctrica se transforman de golpe, gracias a la miniaturización, en juguetes. ¿Cuál es entonces la esencia del juguete? El carácter esencial del juguete –en última instancia el único que puede

distinguirlo de los demás objetos– es algo singular que solamente puede captarse en la dimensión temporal de un "una vez" y de un "ya no más" (sin embargo, como muestra el ejemplo de la miniatura, a condición de entender ese "una vez" y ese "ya no más" no sólo en sentido *diacrónico*, sino también en sentido *sincrónico*). El juguete es aquello que perteneció *–una vez, ya no más–* a la esfera de lo sagrado o a la esfera práctico-económica. Si esto es así, la esencia del juguete (el "alma del juguete" que según Baudelaire es aquello que los niños procuran aferrar en vano cuando dan vuelta sus juguetes, los sacuden, los tiran al piso, los abren y finalmente los despedazan) es entonces algo eminentemente *histórico*: e incluso podría decirse que es lo Histórico en estado puro. Pues en ningún otro sitio podremos captar como en un juguete la temporalidad de la historia en su puro valor diferencial y cualitativo: ni en un monumento, que conserva en el tiempo su carácter práctico y documental (su "contenido fáctico", diría Benjamin), objeto de investigación arqueológica y erudita; ni en un objeto de anticuario cuyo valor está en función de una antigüedad cuantitativa; ni en un documento de archivo que obtiene su valor de la inserción en una cronología en una relación de contigüidad y de legalidad con el acontecimiento pasado. Con respecto a todos esos objetos, el juguete representa algo más y distinto. A menudo se ha planteado el interrogante sobre lo que persiste del modelo luego de su transformación en juguete, ya que por cierto no se trata de su significado cultural ni de su función, ni siquiera de su forma (que

puede ser perfectamente reproducida o alterada hasta volverla casi irreconocible, como bien sabe quien está habituado al elástico iconismo de los juguetes). Lo que el juguete conserva de su modelo sagrado o económico, lo que sobrevive tras el desmembramiento o la miniaturización, no es más que la temporalidad humana que estaba contenida en ellos, su pura esencia histórica. El juguete es una materialización de la historicidad contenida en los objetos, que aquel logra extraer a través de una particular manipulación. Mientras que el valor y el significado del objeto antiguo y del documento están en función de su antigüedad, del modo en que presentifican y vuelven tangible un pasado más o menos remoto, el juguete, fragmentando y tergiversando el pasado o bien miniaturizando el presente –jugando pues tanto con la *diacronía* como con la *sincronía*–, presentifica y vuelve tangible la temporalidad humana en sí misma, la pura distancia diferencial entre el "una vez" y el "ya no más".

Considerado así, el juguete presenta cierta analogía con el *bricolage*, del que se sirve Lévi-Strauss, en páginas que ya son clásicas, para ilustrar el procedimiento del pensamiento mítico. Al igual que el *bricolage*, el juguete también se sirve de "residuos" y de "fragmentos" pertenecientes a otros conjuntos estructurales (o bien de conjuntos estructurales modificados) y el juguete también transforma así antiguos significados en significantes y viceversa. Pero aquello con lo que juega en realidad no son simplemente esos residuos y esos fragmentos, sino más bien –como resulta evidente en el caso de la miniaturización– la "residualidad", por así de-

cir, que está contenida como forma temporal en el objeto o en el conjunto estructural de donde parte. Desde este punto de vista, el sentido de la miniaturización como cifra del juguete parece ser más amplio que el que le atribuye Lévi-Strauss cuando sitúa en el "modelo reducido" (en sentido lato) el carácter común tanto al *bricolage* como a la obra de arte. Pues la miniaturización se muestra aquí no tanto como aquello que permite conocer el todo antes que las partes y por tanto vencer, captándolo a simple vista, lo temible del objeto ("La poupée de l'enfant n'est plus un adversaire, un rival ou même un interlocuteur..."[26]), sino más bien como lo que permite aprehender y disfrutar la pura temporalidad contenida en el objeto. *La miniaturización es por lo tanto la cifra de la historia.* De modo que antes que el *bricoleur*, será el coleccionista quien se presente naturalmente como figura contigua al jugador. Pues así como se coleccionan objetos antiguos, se coleccionan miniaturas de objetos. Pero en ambos casos el coleccionista extrae el objeto de su distancia diacrónica o de su cercanía sincrónica y lo capta en la remota proximidad de la historia, en aquello que podría definirse, parafraseando a Benjamin, como "une citation à l'ordre du jour" en el último día de la historia.

Si esto es así, si aquello con que juegan los niños es la historia y si el juego es esa relación con los objetos y los comportamientos humanos que capta en ellos el puro carácter

[26] "La muñeca del niño ya no es un rival, un adversario, tampoco un interlocutor..." (T).

histórico-temporal, no parecerá entonces irrelevante que en un fragmento de Heráclito –o sea en los orígenes del pensamiento europeo– *Aión*, el tiempo en su carácter originario, figure como un "niño que juega a los dados" y se defina la dimensión abierta por ese juego como "reino de un niño". Los etimologistas remiten la palabra *aión* a una raíz **ai-w*, que significa "fuerza vital", y ése sería, según ellos, el significado de *aión* en sus apariciones más antiguas en los textos homéricos, antes de adquirir el significado de "médula espinal" y finalmente, con un desplazamiento difícil de explicar, el de "duración" y "eternidad". En realidad, si observamos más de cerca las acepciones homéricas del término, vemos que *aión* frecuentemente está asociado a *psyché* en expresiones como: "*psyché* y *aión* lo abandonaron", para indicar la muerte. Si *psyché* es el principio vital que anima el cuerpo, ¿qué sentido podrá tener en ese caso *aión*, si no se debe pensar en una simple repetición? *Aión* –y ésta es la única interpretación que permite integrar en un conjunto coherente los diversos significados mencionados– indica la fuerza vital en tanto que es percibida en el ser viviente como una cosa temporal, como algo que "dura"; vale decir, como la *esencia temporalizante* del viviente, mientras que *psyché* es el soplo que anima el cuerpo y *thumós* es lo que mueve los miembros. Cuando Heráclito nos dice que *aión* es un niño que juega, representa entonces como juego la esencia temporalizante del ser viviente, su "historicidad", diríamos nosotros (aunque traducir: "la historia es un niño que juega" sería por cierto una traducción aventurada).

Junto con *aión*, la lengua griega posee también para designar el tiempo el término *chrónos*, que indica una duración objetiva, una cantidad mensurable y continua de tiempo. En un célebre pasaje del *Timeo*, Platón presenta la relación entre *chrónos* y *aión* como una relación entre copia y modelo, entre tiempo cíclico medido por el movimiento de los astros y temporalidad inmóvil y sincrónica. Lo que nos interesa no sería tanto que en el curso de una tradición todavía persistente se haya identificado *aión* con la eternidad y *chrónos* con el tiempo diacrónico, sino más bien el hecho de que nuestra cultura contenga desde su origen una escisión entre dos nociones diferentes de tiempo, correlativas y opuestas.

Podemos volver ahora a la relación de correspondencia y de oposición que señalamos que se establecía entre juego y rito, con sus situaciones inversas frente al calendario y al tiempo. En un pasaje de *El pensamiento salvaje*, a propósito de los ritos de adopción de los indios Fox[27], Lévi-Strauss condensó la oposición entre rito y juego en una fórmula ejemplar. Mientras que el rito –escribe allí– transforma los acontecimientos en estructuras, el juego transforma las estructuras en acontecimientos. Desarrollando esta definición a la luz de las consideraciones precedentes, podemos afirmar que la finalidad del rito es resolver la contradicción entre pasado mítico y presente, anulando el intervalo que los separa y reabsorbiendo to-

[27] C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris 1962, pp. 44-47.

dos los acontecimientos en la estructura sincrónica. El juego en cambio ofrece una operación simétrica y opuesta: tiende a destruir la conexión entre pasado y presente, disolviendo y desmigajando toda la estructura en acontecimientos. Si el rito es entonces una máquina para transformar la diacronía en sincronía, el juego es por el contrario una máquina que transforma la sincronía en diacronía.

En la perspectiva que nos interesa aquí, podemos considerar esta definición como acertada, siempre y cuando precisemos que tanto en un caso como en el otro esa transformación nunca es completa. No sólo porque aunque nos remontemos hacia atrás en el tiempo y por más que extendamos la exploración etnográfica siempre encontraremos juegos junto a ritos y ritos junto a juegos, sino también porque todo juego, según se ha señalado, contiene una parte de rito y todo rito una parte de juego, lo que con frecuencia hace difícil la distinción entre uno y otro. A propósito de las ceremonias griegas y romanas, Kerényi ha observado que la "cita" del mito en la vida que aquéllas representaban siempre implicaba un elemento lúdico. Cuando Juvenal quiere caracterizar como impío un obsceno culto secreto de las mujeres romanas, escribe que "Nil ibi per ludum simulabitur / omnia fient ad verum", como si la *pietas* religiosa y la actitud lúdica fuesen la misma cosa[28]. Y Huizinga pudo hallar fácilmente ejemplos de comportamientos rituales que revelan a menudo una conciencia de

[28] K. KERÉNYI, *Die Religion der Griechen und Römer*, München-Zürich 1963, p. 34.

"ficción" que recuerda al jugador consciente de estar jugando. Rito y juego aparecen más bien como dos tendencias que funcionan en toda sociedad, pero que nunca alcanzan a eliminarse mutuamente y aun cuando alguna de ellas prevalezca en cierta medida, siempre dejan que subsista una distancia diferencial entre diacronía y sincronía.

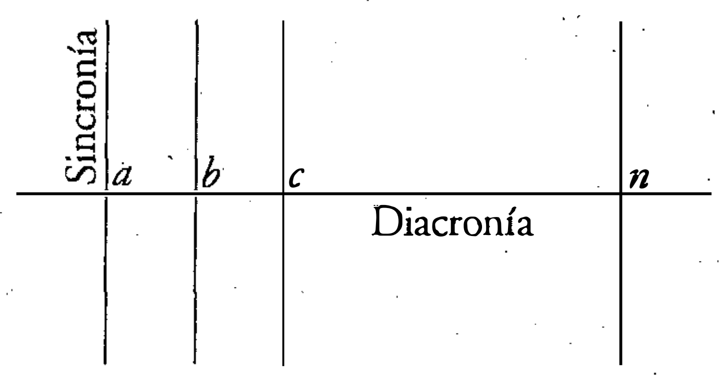
La definición que transcribimos anteriormente debe corregirse entonces en el sentido de que tanto el rito como el juego son máquinas que producen distancias diferenciales entre diacronía y sincronía, aun cuando esa producción sea el resultado de movimientos inversos en los dos casos. E incluso, con mayor precisión, *podemos considerar el rito y el juego no como dos máquinas distintas, sino como una sola máquina, un único sistema binario, que se articula en base a dos categorías que no es posible aislar, sobre cuya correlación y sobre cuya diferencia se funda el funcionamiento del sistema mismo.*

De esa correlación estructural entre rito y juego, entre diacronía y sincronía, ya podemos extraer consecuencias sugestivas. Puesto que si las sociedades humanas se revelan, desde este punto de vista, como un único conjunto atravesado por dos tendencias opuestas, una que apunta a transformar la diacronía en sincronía y la otra que busca el efecto opuesto, el resultado final del juego de esas tendencias, lo que el sistema –la sociedad humana– produce sería en todos los casos una distancia diferencial entre diacronía y sincronía, sería *historia, es decir, tiempo humano.*

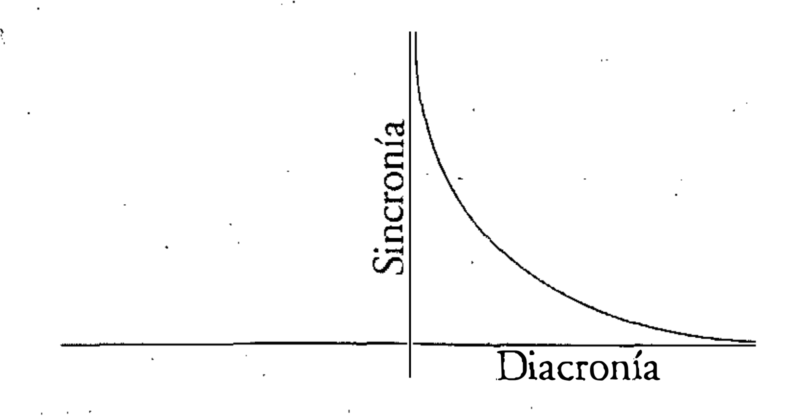
Disponemos así de los elementos que nos permitirían dar una definición de la historia liberada de la ingenua

sustancialización que una perspectiva obstinadamente etnocéntrica ha mantenido en las ciencias históricas. La historiografía en efecto no puede suponer que ha identificado su objeto en la diacronía, como si ésta fuese una realidad objetiva sustancial y no el resultado de una codificación que utiliza una matriz cronológica (como lo demuestran las críticas de Lévi-Strauss); por el contrario, y renunciando como toda ciencia humana a la ilusión de tener como objeto directamente unos *realia*, debe representarse su objeto en términos de relaciones significantes entre dos órdenes correlativos y opuestos: el objeto de la historia no es la diacronía, sino la oposición entre diacronía y sincronía que caracteriza a toda sociedad humana. Si se representa el devenir histórico como una pura sucesión de acontecimientos, como una absoluta diacronía, se está obligado, para salvar la coherencia del sistema, a suponer una sincronía oculta que actúa en cada instante puntual (sea que se la represente como ley causal o como teleología), cuyo sentido sin embargo se revela sólo dialécticamente en el proceso global. Pero el instante puntual como intersección de sincronía y diacronía (el presente absoluto) es un simple mito, del que se vale la metafísica occidental para garantizar la continuidad de su concepción dúplice del tiempo. Como Jakobson lo demostrara en relación a la lingüística, la sincronía no puede ser identificada solamente con la estática ni la diacronía con la dinámica, así como el acontecimiento puro (diacronía absoluta) y la estructura pura (sincronía absoluta) no existen: todo acontecimiento histórico repre-

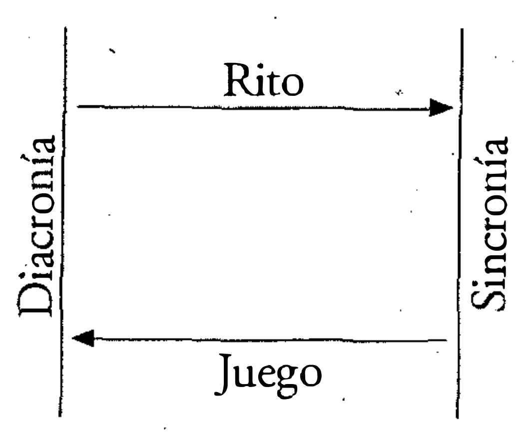
senta una distancia diferencial entre diacronía y sincronía, que instituye entre ellas una relación significante. El devenir histórico no puede entonces representarse como un eje diacrónico donde los puntos *a, b, c, ...n* identifican los instantes no extensos en los que coinciden sincronía y diacronía:



sino más bien como una curva hiperbólica que expresa una serie de distancias diferenciales entre diacronía y sincronía (y con respecto a la cual, por lo tanto, sincronía y diacronía sólo constituyen dos ejes de referencia asintóticos):

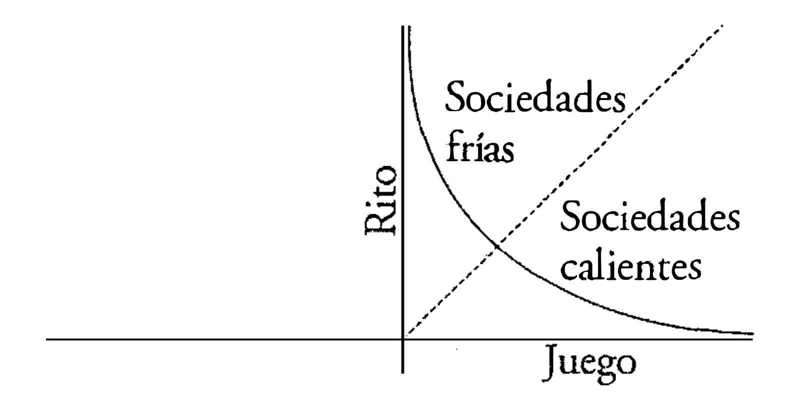


Si tal como es aceptado por todos los antropólogos, cosa que los historiadores no tendrán dificultades en admitir, la historia no es el patrimonio exclusivo de algunos pueblos, frente a los cuales otras sociedades se presentarían como pueblos sin historia, no es porque todas las sociedades estén en el tiempo, estén en la diacronía, sino porque todas las sociedades producen distancias diferenciales entre diacronía y sincronía, en todas las sociedades lo que aquí hemos llamado rito y juego están funcionando para instituir relaciones significantes entre sincronía y diacronía. Lejos de identificarse con el *continuum* diacrónico, desde este punto de vista la historia no es más que el resultado de las relaciones entre significantes diacrónicos y significantes sincrónicos que el rito y el juego producen incesantemente, el "juego" –podríamos decir, utilizando una acepción mecánica del término que aparece en muchas lenguas– entre diacronía y sincronía:



Establecida esta correlación, se comprende también de qué manera puede articularse la distinción entre sociedades

"frías" o con una historia estacionaria y sociedades "calientes" o con una historia acumulativa, que a partir de Lévi-Strauss sustituyó la distinción tradicional entre sociedades históricas y sociedades sin historia. Son sociedades "frías" aquellas donde la esfera del rito tiende a expandirse a expensas del juego; son sociedades "calientes" aquellas donde la esfera del juego tiende a expandirse a expensas del rito:



Si la historia se muestra entonces como el sistema de las transformaciones del rito en juego y del juego en rito, la diferencia entre los dos tipos de sociedades no es ya cualitativa, sino cuantitativa: sólo el predominio de un orden significante sobre el otro define la pertenencia de una sociedad a un tipo o al otro. En uno de los extremos de dicha clasificación se ubicaría el caso (cuya realidad es puramente asintótica, pues no conocemos ejemplos de una sociedad semejante) de una sociedad donde todo el juego se hubiera convertido en rito, toda la diacronía se hubiese transformado en sincronía. En una sociedad así, donde el

intervalo diacrónico entre pasado y presente se anularía por completo, los hombres vivirían en un eterno presente, en esa eternidad inmóvil que muchas religiones le asignan justamente como morada a los dioses. En el extremo opuesto, se ubicaría el caso (igualmente ideal) de una sociedad donde todo el rito habría sido erosionado por el juego y todas las estructuras se habrían desmigajado en acontecimientos: es el "país de los juguetes", donde las horas pasan como relámpagos, o la absoluta diacronía del tiempo infernal en la mitología griega, simbolizada por la rueda de Ixión y por el trabajo de Sísifo. En ambos casos estaría ausente esa distancia diferencial entre diacronía y sincronía con que hemos identificado el tiempo humano, es decir, la historia.

En este sentido, tanto las sociedades calientes como las frías parecieran perseguir –en direcciones opuestas– un mismo proyecto, que se podría definir (y ha sido definido) como la "abolición de la historia". Aunque al menos por ahora, si bien las primeras han llegado a multiplicar al máximo la incidencia de los significantes diacrónicos y las segundas en cambio a reducirla al mínimo, ninguna sociedad ha logrado realizar íntegramente ese proyecto y fundar una sociedad totalmente desprovista de calendario, como el país de los juguetes, el reino de Hades o incluso, en cierto sentido, la sociedad divina: en las sociedades con una historia acumulativa, la linealidad del tiempo siempre resulta frenada por la alternancia y por la repetición periódica del tiempo festivo; en las sociedades con

una historia estacionaria, la circularidad siempre es interrumpida por el tiempo profano.

De modo que tanto el rito como el juego contienen en su interior un residuo ineliminable, un escollo donde su proyecto fatalmente está destinado a naufragar. En unas páginas de *El pensamiento salvaje,* Lévi-Strauss ha realizado un análisis magistral de esos objetos de piedra o de madera denominados *churinga* con que los Aranda, una población del centro de Australia, representan el cuerpo de un antepasado y que por ello son asignados solemnemente, generación tras generación, al individuo en el que se supone que el antepasado se habría reencarnado. Según Lévi-Strauss, la función y el carácter particular de esos objetos derivan del hecho de que en una sociedad como la Aranda, que privilegia la sincronía hasta el punto de representar incluso la relación entre pasado y presente en términos sincrónicos, los *churinga* deben compensar el empobrecimiento diacrónico representando en forma tangible el pasado diacrónico. "Si nuestra interpretación es acertada —escribe[29]— su carácter sagrado se deriva de la función de significación diacrónica que tienen por sí solos dentro de un sistema que, por ser clasificatorio, está completamente aplanado en una sincronía que termina absorbiendo incluso la duración. Los *churinga* son los testimonios palpables del período mítico: ese *alcheringa* que, si aquellos no existieran, podría todavía concebirse, pero ya no estaría ates-

29 LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage* cit., p. 320.

tiguado físicamente." Lévi-Strauss no especifica el mecanismo a través del cual el *churinga* llega a asumir esa función de significante de la diacronía. Se trata de un mecanismo para nada simple. Como presencia tangible del pasado mítico, como "prueba palpable de que el antepasado y su descendiente son una sola carne", el *churinga* pareciera ser en efecto el significante de la absoluta sincronía y no de la diacronía. Pero una vez que la transformación ritual de la diacronía en sincronía se ha efectuado en el cuerpo del nuevo individuo, *lo que era el significante de la sincronía absoluta queda libre, es investido por la diacronía que ha perdido su significante (el embrión del nuevo individuo) y se troca en significante de la absoluta diacronía.* Por eso no hay contradicción –como piensa Lévi-Strauss– entre el hecho de que los Aranda afirmen que el *churinga* es el cuerpo del antepasado y el hecho de que el antepasado no pierda su cuerpo cuando, en el instante de la concepción, abandona el *churinga* por su nueva encarnación: simplemente un mismo objeto es investido en ese caso con dos funciones significantes opuestas conforme a que el rito haya sido llevado a cabo o no. De ser así, la transformación ritual de la diacronía en sincronía necesariamente deja un residuo diacrónico (cuya cifra sería el *churinga* en sentido lato) y el sistema más perfecto imaginado por una sociedad para abolir la diacronía sin embargo implica finalmente una producción de diacronía en el mismo objeto que había permitido esa abolición.

Como era previsible, también el juego nos enfrenta a un fenómeno análogo, también el juego tiene un escollo del

que no puede desembarazarse. Pues como representación de un puro intervalo temporal, el juguete es por cierto un significante de la diacronía absoluta, de la transformación acaecida de una estructura en acontecimiento. Pero también en este caso el significante queda libre, se vuelve inestable y es investido de un significado contrario, también entonces, *terminado el juego*, el juguete se troca en su opuesto y se presenta como el residuo sincrónico que el juego ya no alcanza a eliminar. Pues si la transformación de la sincronía en diacronía fuera verdaderamente completa, no debería dejar huellas y la miniatura debería identificarse con su modelo, así como, *concluido el rito*, el *churinga* debería desaparecer e identificarse con el cuerpo del individuo en el que se ha reencarnado el antepasado. De allí que los juguetes y los objetos rituales requieran comportamientos análogos: una vez que el rito y el juego se han efectuado, como residuos embarazosos, deben ser escondidos y apartados, porque de alguna manera constituyen la desmentida tangible de aquello que no obstante contribuyeron a hacer posible (podemos preguntarnos por ende si la esfera del arte en nuestra sociedad no sería el desván elegido para recoger esos significantes "inestables", que ya no pertenecen propiamente ni a la sincronía ni a la diacronía, ni al rito ni al juego).

El rito y el juego se revelan así –y no podrían ser concebidos de otro modo– como operaciones que actúan sobre los *significantes* de la diacronía y de la sincronía, transformando los significantes diacrónicos en significantes sincrónicos y viceversa. Sin embargo, todo sucede como si el sis-

tema social contuviera un dispositivo de seguridad para garantizar esa estructura binaria: cuando todos los significantes diacrónicos se han convertido en significantes sincrónicos, éstos se convierten a su vez en significantes de la diacronía asegurando así la continuidad del sistema. Lo mismo ocurre en el caso inverso.

Esa posibilidad de inversión que en determinadas condiciones es inherente a los significantes de la diacronía y de la sincronía permite explicar además la existencia de ceremonias –como por ejemplo las fúnebres– donde rito y juego se aproximan de manera singular. Todos recuerdan el canto XXIII de la *Ilíada*, la vívida y meticulosa descripción de los juegos con que concluye el funeral de Patroclo. Aquiles ha velado toda la noche junto a la hoguera donde se consume el cuerpo de su amigo, llamando a gritos a su alma y derramando vino sobre las llamas, o desahogando ferozmente su dolor en el cadáver insepulto de Héctor. De pronto, el ensañamiento da lugar al placer jovial y al entusiasmo agonístico que suscita la contemplación de la carrera de carros, las combates de pugilato, la lucha y el tiro con arco, descriptos en términos que nos resultan muy familiares por nuestras propias competencias deportivas. Rohde ha observado con agudeza y sobre bases filológicas irrefutables que los juegos fúnebres formaban parte del culto del muerto, lo que implica que se le atribuyera al muerto una participación real en dichos juegos. Se jugaba con el "muerto", como todavía lo hacen los jugadores de naipes. Es sabido que

Bachofen, por su parte, fue más lejos al afirmar que "todos los juegos tienen un carácter mortuorio... La *meta* es siempre una piedra sepulcral... y a ese significado religioso se debe su presencia en el mundo de las tumbas, lo mismo en los frescos murales (como en Corneto) que en los relieves de los sarcófagos". De allí que en las tumbas encontremos los ejemplos más antiguos de esa miniaturización que se nos reveló como la cifra del juguete en las páginas precedentes. "Los historiadores de los juguetes –escribe Ariès–, los coleccionistas de muñecas y de objetos en miniatura tienen siempre muchas dificultades para distinguir las muñecas-juguetes de todas las demás imágenes y estatuillas que las excavaciones suministran en cantidades casi industriales y que la mayoría de las veces tenían un significado religioso: culto doméstico, culto funerario..."

Si los juguetes son los significantes de la diacronía, ¿por qué motivo figuran en ese inmóvil mundo de la sincronía que es la esfera sepulcral? Pero hay más. Lévi-Strauss relata el caso de los ritos de adopción que celebran los indios Fox para sustituir a un pariente muerto por uno vivo, permitiendo así el alejamiento definitivo del alma del difunto. Esas ceremonias van acompañadas por juegos de destreza y de azar y por competencias deportivas entre la población, dividida para la ocasión en dos grupos, *Tokan* y *Kicko*, que representan a los muertos y a los vivos. Pero lo que nos interesa es que dichos juegos tienen la particularidad de que su resultado está establecido de antemano: si el muerto pertenece al grupo *Tokan*, ganarán los *Tokanagi*; si pertene-

ce al grupo *Kicko*, ganarán en cambio los *Kickoagi*. Es decir que estamos en presencia de un juego que es tratado como un rito y que al carecer del elemento de la contingencia ya no puede servir para transformar estructuras en acontecimientos. Casi podría decirse que, con la muerte, juego y rito, juguetes y objetos rituales, significantes de la diacronía y significantes de la sincronía –diferenciados durante la vida– se invierten y se confunden.

Pero observemos más de cerca el sentido y la función de las ceremonias fúnebres. Nos encontramos frente a un sistema de creencias que se repite sin grandes variaciones en culturas diferentes y lejanas y que por ende podemos tratar como un complejo bastante unitario. Según esas creencias, el primer efecto de la muerte es transformar al muerto en un fantasma (la *larva* de los latinos, el *eídolon* y el *phásma* de los griegos, el *pitr* de los hindúes, etc.), es decir, en un ser vago y amenazante que permanece en el mundo de los vivos y vuelve a los lugares frecuentados por el difunto. La finalidad de los ritos fúnebres –en lo que están de acuerdo todos los estudiosos– es asegurar la transformación de ese ser incómodo e incierto en un antepasado amigable y poderoso, que vive en un mundo separado y con el cual se mantienen relaciones ritualmente definidas. Pero si intentamos precisar la naturaleza de esa "larva" vaga y amenazante, vemos que todas las ceremonias concuerdan: la larva es la "imagen" del muerto, su semblanza, una especie de sombra o de reflejo especular (es la imagen que se le aparece a Aquiles para pedirle la sepultura, y el héroe no deja de asombrarse

por su perfecta similitud con Patroclo: "se le parecía prodigiosamente", exclama).

Quizá podamos entonces tratar de construir ese conjunto de creencias, en apariencia desconcertantes, como un sistema coherente. La muerte hace pasar al difunto de la esfera de los vivos –donde coexisten significantes diacrónicos y significantes sincrónicos– a la de los muertos, donde no hay más que sincronía. Pero en ese proceso la diacronía, que ha sido desalojada, investirá al significante por excelencia de la sincronía: la imagen, que la muerte ha dejado libre al separarla de su soporte corporal. De modo que la larva es un significante de la sincronía que se presenta amenazadoramente en el mundo de los vivos como significante inestable por excelencia, que puede adquirir el significado diacrónico de un perpetuo vagar (*alástor*, el vagabundo, llamaban los griegos al espectro del insepulto) y de una imposibilidad de fijarse en un estado definido. Sin embargo, justamente ese significante, por su posibilidad de inversión semántica, permite establecer un puente entre el mundo de los vivos y el de los muertos, garantizando el pasaje de uno al otro *pero sin identificarlos*. Así la muerte –es decir, la amenaza más grave que la naturaleza hace pesar sobre el sistema binario de la sociedad humana, pues en ella resulta más arduo mantener abierta la oposición significante de diacronía y sincronía sobre la cual se funda el sistema, desde el momento en que parecen encontrar allí su punto de coincidencia– es superada justamente gracias a uno de esos significantes inestables cuya función empezamos a apreciar

en el *churinga* y en el juguete. La *larva*, significante inestable entre sincronía y diacronía, se transforma en *lar*, máscara e imagen esculpida del antepasado que, como significante estable, garantiza la continuidad del sistema. Como dice un proverbio chino, citado por Granet: "el alma-soplo de los difuntos es errante: por eso se hacen las máscaras para fijarla"[30].

Ahora resulta comprensible por qué se tornan necesarias para tal fin unas ceremonias totalmente particulares, que no encajan en el esquema del rito ni en el del juego, sino que parecen participar de ambos. Efectivamente, los ritos fúnebres no tienen por objeto unos significados estables, como los demás ritos (y como los juegos), a los que se trata de hacer pasar de la esfera de la diacronía a la de la sincronía (o viceversa): su objeto es la transformación de significantes inestables en significantes estables. Por eso los juegos intervienen en las ceremonias fúnebres, aunque para ser tratados como elementos de un ritual; y mientras que los ritos y los juegos dejan que subsistan significantes inestables, los ritos-juegos no pueden dejar residuos: la larva –significante inestable– debe convertirse en muerto, significante estable de la sincronía[31].

30 GRANET, *Danses et Légendes* cit., p. 335.

31 El caso de los aborígenes de las islas Trobriand (estudiado por Malinowski en *Baloma; the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands*, en "Journ. of the Royal Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland", vol. 46, 1916), con su estructura peculiar, confirma plenamente esta interpretación. Lo que se presenta en general como un único significante inestable aparece en este caso dividido desde un principio en dos significantes distintos: el *baloma*

Pero la oposición significante de sincronía y diacronía, entre mundo de los muertos y mundo de los vivos, no es infringida solamente por la muerte. La amenaza otro momento crítico no menos temible: el nacimiento. Por lo tanto vemos que también en este caso entran en juego significantes inestables: así como la muerte no produce directamente antepasados, sino larvas, del mismo modo el nacimiento no produce directamente hombres, sino niños, que en todas las sociedades tienen un particular estatuto diferencial. Si la larva es un muerto-vivo o un medio-muerto, el niño es un vivo-muerto o un medio-vivo. Como prueba palpable de la discontinuidad entre mundo de los vivos y mundo de los muertos y entre sincronía y diacronía y como significante inestable que puede transformarse en su opuesto en todo momento, el niño también representa al mismo tiempo una amenaza que se procura neutralizar y un expediente que hace posible el pasaje de una esfera a la otra sin abolir su diferencia significante. Y así como a la función de la larva le corresponde la del niño, del mismo modo a los ritos fúnebres le corres-

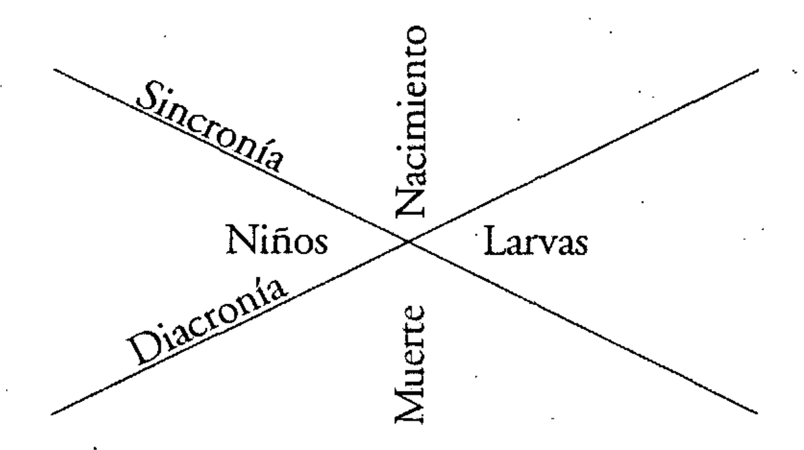
(la imagen, que se va al país de los muertos) y el *Kosi* (la sombra, que vaga por algún tiempo en los alrededores de la aldea antes de desaparecer por su cuenta sin necesidad de intervenciones humanas particulares). También en este caso la oposición significante entre diacronía y sincronía en el momento de la muerte resulta así asegurada; pero dado que el significante inestable ya está resuelto en dos componentes separados, las ceremonias fúnebres, como lo advertía Malinowski, no parecen referirse en modo alguno al espíritu del difunto: "They are not performed, either to send a message of love and regret to the *baloma* (spirit), or to deter him from returning; they do not influence his welfare, nor do they affect his relation to the survivors".

ponden los ritos de iniciación, destinados a transformar esos significantes inestables en significantes estables.

En páginas inolvidables[32], Lévi-Strauss –a partir del folklore navideño que tiene como figura central a Papá Noel– reconstruyó el significado de los ritos de iniciación al entrever por detrás de la contraposición entre niños y adultos una contraposición más fundamental entre muertos y vivos. En realidad, como hemos visto, los niños no corresponden tanto a los muertos sino más bien a las larvas. Desde el punto de vista de la función significante, muertos y adultos pertenecen a un mismo orden, el de los significantes estables y la continuidad entre diacronía y sincronía. (Desde ese punto de vista, no hay gran diferencia entre las sociedades frías, que representan dicha continuidad como un círculo donde los vivos se convierten en muertos y a su vez éstos en vivos, y las sociedades calientes como la nuestra, que desarrollan esa continuidad en un proceso rectilíneo. Tanto en un caso como en el otro, lo esencial es la continuidad del sistema.) Los niños y las larvas –como significantes inestables– representan en cambio la discontinuidad y la diferencia entre ambos mundos. El muerto no es el antepasado: tal es el significado de la larva. El antepasado no es el hombre vivo: tal es el significado del niño. Pues si los difuntos se convirtieran inmediatamente en antepasados, si los antepasados se convirtieran inmediatamente en hombres vivos, entonces todo el presente se transformaría de golpe en pasado y todo el pasado en presente, y se

32 C. LÉVI-STRAUSS, *Le père Noël supplicié*, en "Les Temps modernes", n. 77, 1952.

desvanecería la distancia diferencial entre sincronía y diacronía sobre la que se funda la posibilidad de establecer relaciones significantes y con ella la posibilidad de la sociedad humana y de la historia. Por ende así como el rito deja que subsista un residuo diacrónico irreductible en el *churinga* y el juego un residuo sincrónico en el juguete, del mismo modo el pasaje entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos deja subsistir dos puntos de discontinuidad que son necesarios para mantener activa la función significante. El pasaje entre sincronía y diacronía, entre mundo de los vivos y mundo de los muertos, ocurre entonces mediante una especie de "salto cuántico" cuya cifra son los significantes inestables:



Considerado así, larvas y niños, que no pertenecen a los significantes de la diacronía ni a los de la sincronía, se revelan como los significantes de la misma oposición significante entre los dos mundos que constituye la posibilidad del sistema social. *Es decir que son los significantes de la función*

significante, sin la cual no existirían el tiempo humano y la historia. El país de los juguetes y el país de las larvas diseñan la topología utópica del país de la historia, que no tiene lugar más que en una diferencia significante entre diacronía y sincronía, entre *aión* y *chrónos*, entre vivos y muertos, entre naturaleza y cultura.

El sistema social puede configurarse entonces como un mecanismo complejo donde los significantes (inestables) de la significación se oponen a los significantes estables, pero donde en realidad se intercambian unos con otros para garantizar el funcionamiento del sistema. De modo que los adultos aceptan volverse larvas para que las larvas puedan convertirse en muertos, y los muertos se vuelven niños para que los niños puedan convertirse en hombres. Ritos fúnebres y ritos de iniciación tienen entonces el cometido de transmitir la función significante, que debe resistir y perdurar más allá del nacimiento y de la muerte[33]. Por eso ninguna sociedad –tanto la más "caliente" y progresista como la más fría y conservadora– puede prescindir completamente

[33] El análisis de un rito de iniciación que siempre ejerció una gran fascinación en los etnógrafos, el de las *katcina* de los indios Pueblos, resulta particularmente instructivo desde este punto de vista. En el transcurso de esa iniciación, los adultos no les revelan a los neófitos ninguna doctrina ni sistema de verdades, sino solamente que las *katcina*, los seres sobrenaturales que han visto bailar en la aldea durante ceremonias anuales y que tan frecuentemente los han asustado con sus látigos de yuca, son los mismos adultos *disfrazados de katcina*. Sin embargo esa revelación compromete a los iniciados a mantener el secreto y personificar a su vez a las *katcina*. El contenido del rito, el "secreto" que se transmite es entonces que no hay nada que transmitir, *excepto la misma transmisión*, la función significante en sí.

de los significantes inestables y, en tanto que éstos representan un elemento de perturbación y de amenaza, debe velar para que el intercambio significante no sufra interrupciones, a fin de que los fantasmas se conviertan en muertos y los niños en hombres vivos.

De modo que si observamos ahora nuestra cultura, que cree haberse librado de esos problemas y haber resuelto de manera racional la transmisión de los significantes del pasado al presente, no tardaremos mucho en reconocer las "larvas" en los *Nachleben* y en las supervivencias de los significantes del pasado, despojados de su significado original, a los que la escuela warburgiana les dedicó estudios tan fecundos y ejemplares. Las imágenes anquilosadas de los dioses paganos y las oscuras figuras de los decanos y de los paranatellonta astrológicos, cuya larval y larvada supervivencia podemos seguir ininterrumpidamente a través de los siglos, así como todos los otros innumerables significantes del pasado privados de sus significados que se presentan como símbolos ominosos e inquietantes, son el exacto equivalente de las larvas, *son* las larvas que las culturas mantienen con vida en la misma medida en que las exorcizan como fantasmas amenazantes en lugar de jugar con ellas.

En lo que concierne a la otra clase de significantes inestables, no deja de ser instructivo observar la función que nuestra sociedad les asigna a los jóvenes. Pues ciertamente no es un indicio de salud que una cultura esté tan obsesionada por los significantes de su propio pasado que prefiera exorcizarlos y mantenerlos con vida indefinidamente como

"fantasmas" en lugar de sepultarlos, o que tenga tal temor a los significantes inestables del presente que no logra verlos sino como portadores del desorden y de la subversión. Esa exasperación y ese anquilosamiento de la función significante de las larvas y de los niños en nuestra cultura es un signo inequívoco de que el sistema binario se ha bloqueado y ya no puede garantizar el intercambio de los significantes en el que se funda su funcionamiento. Por ello cabe recordarles a los adultos, que se sirven de los fantasmas del pasado sólo como espantajo para impedir que sus niños se vuelvan adultos y que se sirven de los niños solamente como coartada para su incapacidad de sepultar los fantasmas del pasado, que la regla fundamental del juego de la historia es que los significantes de la continuidad acepten intercambiarse con los de la discontinuidad y que la transmisión de la función significante es más importante que los significantes mismos. La verdadera continuidad histórica no es la que cree que se puede desembarazar de los significantes de la discontinuidad relegándolos en un país de los juguetes o en un museo de las larvas (que a menudo coinciden actualmente en un solo lugar: la institución universitaria), sino la que los acepta y los asume, "jugando" con ellos, para restituirlos al pasado y transmitirlos al futuro. En caso contrario, frente a los adultos que se hacen literalmente los muertos y prefieren confiarles sus propios fantasmas a los niños y confiar los niños a sus fantasmas, las larvas del pasado volverán a la vida para devorar a los niños o los niños destruirán los significantes del pasado: lo que desde el punto de vista de la

función significante –o sea de la historia– es lo mismo. Justamente lo contrario de lo que relata el mito de origen de un ritual de iniciación de los indios Pueblos: los adultos –dice el mito– les ofrecieron a las larvas de los muertos, que volvían al mundo de los vivos para llevarse a los niños, personificarlos cada año en una jovial mascarada para que los niños pudiesen vivir y ocupar, algún día, sus lugares.

Tiempo e historia

Crítica del instante y del continuo

a Victor Goldschmidt
y a Henri-Charles Puech

I

Cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada experiencia del tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer. Del mismo modo, cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia. Por lo tanto, la tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente "cambiar el mundo", sino también y sobre todo "cambiar el tiempo". El pensamiento político moderno, que concentró su atención en la historia, no ha elaborado una concepción adecuada del tiempo. Incluso el materialismo histórico hasta ahora no ha llegado a elaborar una concepción del tiempo que estuviera a la altura de su concepción de la historia. Debido a esta omisión, se ha visto inconscientemente obligado a recurrir a una concepción del tiempo dominante desde hace siglos en la cultura occidental, haciendo que convivan así lado a lado y en su propio seno una concepción revolucionaria de la historia con una experiencia tradicional del tiempo. La representación vulgar del tiempo como un *continuum* puntual y homogéneo ha terminado así empalideciendo el concepto marxiano de historia: se ha convertido en la brecha oculta a través de la cual la

ideología se introdujo en la ciudadela del materialismo histórico. Ya Benjamin había denunciado ese peligro en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia.* Ahora ha llegado el momento de esclarecer el concepto de tiempo implícito en la concepción marxiana de la historia.

II

Dado que la mente humana capta la experiencia del tiempo pero no posee una representación de ella, necesariamente el tiempo es representado mediante imágenes espaciales. La concepción del tiempo que posee la Antigüedad grecorromana es fundamentalmente circular y continua. "Dominados por una idea de inteligibilidad que asimila el ser auténtico y pleno a lo que es en sí y permanece idéntico a sí mismo, a lo eterno y a lo inmutable, los griegos consideran el movimiento y el devenir como grados inferiores de la realidad, donde la identidad ya no puede comprenderse –en el mejor de los casos– sino en forma de permanencia y de perpetuidad, o sea como recurrencia. El movimiento circular, que garantiza el mantenimiento de las mismas cosas a través de su repetición y su continuo retorno, es la expresión más inmediata y más *perfecta (y por lo tanto la más próxima a lo divino)* de aque-

llo que en el punto más elevado de la jerarquía es inmovilidad absoluta." (Puech)

En el *Timeo* de Platón el tiempo, medido por la revolución cíclica de las esferas celestes, es definido como una imagen en movimiento de la eternidad: "El creador del mundo fabricó una imagen móvil de la eternidad y al ordenar el cielo, a partir de la eternidad inmóvil y una, construyó esta imagen que se mueve siempre según las leyes del número y que nosotros llamamos tiempo". Aristóteles confirma el carácter circular del tiempo concebido de esta manera: "La razón por la cual el tiempo parece ser el movimiento de la esfera es que ese movimiento sirve para medir los demás movimientos y mide también el tiempo... e incluso el tiempo pareciera ser una especie de círculo... por lo tanto, decir que las cosas generadas constituyen un círculo quiere decir que existe un círculo del tiempo". La primera consecuencia de esta concepción es que el tiempo, al ser esencialmente circular, no tiene dirección. En sentido estricto, no tiene principio ni fin o, mejor dicho, solamente los tiene en la medida en que retorna incesantemente sobre sí mismo por su movimiento circular. Según explica un peculiar pasaje de los *Problemas* de Aristóteles, desde tal punto de vista es imposible decir si somos posteriores o anteriores a la guerra de Troya: "¿Acaso son anteriores a nosotros quienes vivieron en la época de la guerra de Troya, y son anteriores a éstos quienes vivieron en una época aún más antigua, *y así hasta el infinito, siendo siempre* los hombres que se hallan más atrás en el pasado anteriores a los otros? O si es cierto que el universo tiene un principio, un

centro y un fin, que lo que ha llegado a su fin al envejecer también ha vuelto, por eso mismo, a su principio, si es cierto además que son anteriores las cosas más próximas al principio, ¿qué impide entonces que podamos estar más cerca del principio que los que vivieron en la época de la guerra de Troya?.. Si la sucesión de los acontecimientos es un círculo, y dado que el círculo no tiene propiamente principio ni fin, no podemos ser, a causa de una mayor cercanía con respecto al principio, anteriores a ellos ni ellos pueden designarse como anteriores a nosotros".

Pero el carácter fundamental de la experiencia griega del tiempo que, a través de la *Física* de Aristóteles, determinó durante dos mil años la representación occidental del tiempo es concebirlo como un *continuum* puntual, infinito y cuantificado. El tiempo es definido así por Aristóteles como "número del movimiento según el antes y el después" y su continuidad resulta garantizada por su división en instantes (*tò nyn*, el ahora) inextensos, análogos al punto geométrico (*stigmé*). El instante en sí no es más que la continuidad del tiempo (*synécheia chrónou*), un puro límite que a la vez reúne y divide el pasado y el futuro. Como tal, es algo inasible, cuyo paradójico carácter nulificado expresa Aristóteles al afirmar que el instante es siempre "otro", en cuanto divide el tiempo hasta el infinito, y no obstante siempre el mismo, en cuanto une el porvenir y el pasado asegurando su continuidad; y su naturaleza es el fundamento de la radical "alteridad" del tiempo y de su carácter "destructivo": "Dado que el instante es a la vez fin y principio del tiempo, pero no de la

misma parte de él, sino fin del pasado y principio del futuro, así como el círculo es cóncavo y convexo en el mismo punto, del mismo modo el tiempo estará siempre en trance de empezar y de terminar y por ello siempre parece que es otro".

La incapacidad del hombre occidental para dominar el tiempo, y la consiguiente obsesión por "ganarlo" y por "hacerlo pasar", hallan su primer fundamento en esta concepción griega del tiempo como un *continuum* cuantificado e infinito de instantes puntuales en fuga.

Una cultura que poseía semejante representación del tiempo no podía tener una verdadera experiencia de la historicidad. Ciertamente es una simplificación afirmar que la Antigüedad no disponía de una experiencia del tiempo vivido, pero también es cierto que el lugar donde los filósofos griegos tratan el problema del tiempo es siempre la *Física*. El tiempo es algo objetivo y natural, que envuelve las cosas que están "dentro" de él como en una funda (*periechón*): así como cada cosa está en un lugar, del mismo modo está en el tiempo. A menudo se ha remitido el inicio de la concepción moderna de la historia a las palabras con que Herodoto comienza sus "Historias": "Herodoto de Halicarnaso expone aquí los resultados de sus búsquedas a fin de que el tiempo no borre las empresas de los hombres...". Las Historias pretenden luchar contra el carácter destructivo del tiempo, lo que confirma la naturaleza esencialmente no-histórica de la concepción antigua del tiempo. Al igual que la palabra que designa el acto de conocer (*eidénai*), también la palabra *historía* deriva de la raíz *id-*, que significa ver. Originalmente *hístôr* es el testigo ocú-

lar, aquel que ha visto. La supremacía griega de la vista se confirma entonces una vez más. La determinación del ser auténtico como "presencia ante la mirada" excluye una experiencia de la historia, que es aquello que siempre está allí sin estar nunca como tal ante los ojos.

III

La experiencia cristiana del tiempo es opuesta a la griega en muchos aspectos. Mientras que la representación clásica del tiempo es un círculo, la imagen que guía la conceptualización cristiana es la de una línea recta. "Contrariamente al helenismo, para el cristiano el mundo es creado en el tiempo y debe terminar en el tiempo. Por una parte, el relato del Génesis, por la otra, la prospectiva escatológica del Apocalipsis. Y la creación, el Juicio Final, el período intermedio que se despliega entre esos dos acontecimientos, son únicos. Este universo creado y único, que ha comenzado, perdura y terminará en el tiempo, es un mundo finito y limitado en los dos extremos de su historia. No es eterno ni infinito en su duración y los acontecimientos que en él se desarrollan nunca se repetirán." (Puech)

Además, en contraste con el tiempo sin dirección del mundo clásico, este tiempo tiene una dirección y un sentido: se desarrolla irreversiblemente desde la creación hacia el fin y tiene un punto de referencia central en la encarnación de Cristo, que caracteriza su desarrollo como una progresión desde la caída inicial a la redención final. Por ello San Agustín puede oponerles a los *falsi circuli* de los filósofos griegos la *via recta* de Cristo, a la eterna repetición del paganismo donde nada es nuevo, la *novitas* cristiana donde todo ocurre siempre una sola vez. La historia de la humanidad se muestra así como una *historia de la salvación*, de la realización progresiva de la redención cuyo fundamento está en Dios. En ese contexto, cada acontecimiento es único e insustituible.

No obstante su aparente desprecio por el "siglo", el cristianismo sentó las bases para una experiencia de la historicidad, y no el mundo antiguo, pese a su atención hacia los acontecimientos mundanos. De hecho el cristianismo escinde decididamente el tiempo del movimiento natural de los astros para convertirlo en un fenómeno esencialmente humano e interior. "Si los astros en el cielo se apagaran –escribe San Agustín con una expresión que suena particularmente moderna– y la rueda del alfarero siguiera girando, ¿acaso no habría tiempo para medir sus rotaciones, para permitirnos decir que se efectúan a intervalos iguales, o bien a veces más lentos, a veces más rápidos?.. Que ya no se afirme entonces que el movimiento de los cuerpos celestes constituye el tiempo... Dentro de ti, espíritu mío, mido el tiempo."

Sin embargo, el tiempo que se interioriza de ese modo todavía sigue siendo la sucesión continua de instantes puntuales del pensamiento griego. Todo el libro undécimo de las *Confesiones* de San Agustín, con su angustiosa e irresuelta interrogación sobre el tiempo inasible, muestra que el tiempo continuo y cuantificado no queda abolido, sino que simplemente es desplazado del curso de los astros a la duración interior. E incluso el haber mantenido intacta la concepción aristotélica del instante puntual le impidió a San Agustín dilucidar el problema del tiempo: "¿Como existen entonces esos dos tiempos, el pasado y el futuro, desde el momento en que el pasado ya no es y el futuro todavía no es? En cuanto al presente, si fuera siempre presente, si no se dirigiera a reunirse con el pasado, no sería tiempo, sino eternidad. Si el presente por ende debe reunirse con el pasado, ¿cómo podemos decir que existe, teniendo en cuenta que no puede existir más que dejando de existir?.. Si concebimos un punto de tiempo tal que no se lo pueda dividir en partículas más pequeñas, sólo a eso podemos llamarlo presente: pero ese punto vuela tan rápidamente del futuro al pasado que no posee duración alguna. Pues si fuera extenso, se dividiría en pasado y futuro, pero el presente no posee extensión."

La experiencia de un tiempo más originario, completo y aprensible, que se vislumbra por momentos en el cristianismo primitivo, es recubierta de ese modo por el tiempo matematizado de la Antigüedad clásica. Junto a lo cual retorna fatalmente también la antigua representación circular de la metafísica griega, cuya asimilación se efectúa primero a

través de la patrística neoplatonizante y luego con la teología escolástica. La eternidad, como régimen de la divinidad, tiende a anular con su círculo inmóvil la experiencia humana del tiempo. El instante inextenso e inasible se vuelve el punto en que el tiempo toca la rueda de la eternidad. "Para formarte una imagen de la relación entre eternidad y tiempo –leemos en el *de Universo* de Guillermo de Auvernia– trata de imaginar la eternidad como una rueda inmensa y dentro de ella, la rueda del tiempo, de manera que esta última toque a la primera en un solo punto. Como bien sabes, si un círculo o esfera toca a otro círculo o esfera, sea desde el interior o desde el exterior, el contacto puede ocurrir en un solo punto. Dado que como dije antes la eternidad es completamente inmóvil y completamente simultánea, cada vez que la rueda del tiempo toca la rueda de la eternidad el contacto ocurre en tanto y en cuanto sólo puntualmente la toca en su rotación, y por eso el tiempo no es simultáneo."

IV

La concepción del tiempo de la edad moderna es una laicización del tiempo cristiano rectilíneo e irreversible, al que sin embargo se le ha sustraído toda idea de un fin y se

lo ha vaciado de cualquier otro sentido que no sea el de un proceso estructurado conforme al antes y el después. Esa representación del tiempo como homogéneo, rectilíneo y vacío surge de la experiencia del trabajo industrial y es sancionada por la mecánica moderna que establece la primacía del movimiento rectilíneo uniforme con respecto al circular. La experiencia del tiempo muerto y sustraído de la experiencia, que caracteriza la vida en las grandes ciudades modernas y en las fábricas, parece confirmar la idea de que el instante puntual en fuga sería el único tiempo humano. El antes y el después, nociones tan inciertas y vacuas para la Antigüedad y que para el cristianismo sólo tenían sentido con miras al fin del tiempo, se vuelven ahora en sí y por sí mismas el *sentido*, y dicho sentido se presenta como lo verdaderamente histórico.

Como ya lo había intuido Nietzsche cuando discutiera el "proceso del mundo" de Hartmann ("sólo el proceso puede conducir a la redención"), la noción que preside la concepción decimonónica de la historia es la de "proceso". El sentido pertenece sólo al proceso en su conjunto y nunca al *ahora* puntual e inasible; pero dado que ese proceso en realidad no es más que una mera sucesión de *ahoras* conforme al antes y el después, y mientras tanto la historia de la salvación se ha tornado una simple cronología, la única manera de salvar una apariencia de sentido es introduciendo la idea, privada en sí misma de todo fundamento racional, de un progreso continuo e infinito. Bajo la influencia de las ciencias de la naturaleza, "desarrollo" y "progreso", que simple-

mente traducen la idea de un proceso orientado cronológicamente, se vuelven las categorías rectoras del conocimiento histórico. Semejante concepción del tiempo y de la historia priva necesariamente al hombre de su propia dimensión y le impide el acceso a la historicidad auténtica. Como lo señalaron Dilthey y el conde Yorck ("esa escuela no era de ningún modo histórica, se configuraba con bases antiguas y estéticas, mientras que la corriente dominante estaba dedicada a la construcción mecánica"), detrás del aparente triunfo del historicismo en el siglo XIX se oculta en realidad una radical negación de la historia en nombre de un ideal de conocimiento que toma el modelo de las ciencias naturales.

Contra ello resulta pertinente la crítica levistraussiana que muestra la naturaleza cronológica y discontinua del códice historiográfico ("la pretensión de una continuidad histórica objetiva e independiente del códice sólo es garantizada por trazados fraudulentos y la historia termina cumpliendo en el sistema de nuestro saber la función de un mito propiamente dicho") y rechaza "la ecuación de historia y humanidad que se pretende imponer con el inconfesado fin de convertir a la historia en el último refugio de un humanismo trascendental".

No se trata sin embargo de abandonar la historia, sino de acceder a una concepción más auténtica de la historicidad.

V

Hegel piensa el tiempo siguiendo el modelo aristotélico del instante puntual. Hace corresponder el *nyn* aristotélico con el *ahora* y al igual que Aristóteles pensaba el *nyn* como *stigmé*, él también piensa el *ahora* como punto. Ese *ahora*, que "no es más que el pasaje de su ser a la nada y de la nada en su ser", es la eternidad como "presente verdadero". La implicación de representaciones espaciales y experiencia temporal que domina la concepción occidental del tiempo es desarrollada por Hegel en el sentido de concebir el tiempo como negación y superación dialéctica del espacio. Mientras que el punto espacial es simple negatividad indiferente, el punto temporal, o sea el instante, es la negación de esa negación indiferenciada, la superación de la "inmovilidad paralizada" del espacio en el devenir. En tal sentido, es negación de la negación.

Al definir así el tiempo como negación de la negación, Hegel no hace más que llevar hasta sus últimas consecuencias la experiencia anulada del tiempo implícita en su determinación como sucesión continua de instantes puntuales. En un pasaje de la *Enciclopedia* donde todavía persiste, aunque conscientemente asumida y apaciguada, la inquietud agustiniana frente a la esencia inasible del tiempo, escribe: "El tiempo es el ser que mientras es no es y mientras no es, es: el devenir intuido." Como tal, es formalmente idéntico al hombre, ese ser negativo que "es lo que no es y

no es lo que es". E incluso quizás justamente porque Hegel piensa el tiempo siguiendo el modelo del instante puntual de la metafísica puede darle un lugar tan prominente en su sistema a esa "potencia de lo negativo" cuyo funcionamiento ve en el espíritu humano y que constituye el centro impulsor de la dialéctica. Lo que se expresa en el sistema hegeliano con la identidad formal del tiempo y del espíritu humano, entendidos ambos como negación de la negación, es el vínculo –que todavía queda sin esclarecer– entre la experiencia anulada del tiempo del hombre occidental y la potencia negadora de su cultura. Sólo una cultura que tuviera semejante experiencia del tiempo podía convertir a la negación en la esencia del espíritu humano y no se comprende el verdadero significado de la dialéctica hegeliana si no se la relaciona con la concepción del tiempo de la que es solidaria. Pues la dialéctica sobre todo es aquello que permite contener y recoger en una unidad (*dia-légesthai*) el *continuum* de los instantes negativos e inasibles.

No obstante en Hegel el origen del tiempo y el sentido de su identidad formal con el espíritu no son interrogados como tales. El tiempo se muestra simplemente "como la necesidad y el destino del espíritu en sí no realizado". El espíritu debe *caer* en el tiempo. "Es conforme al concepto del espíritu –se lee en *La razón en la historia*– que la evolución de la historia se produzca en el tiempo." Pero dado que el tiempo, como hemos visto, es "el ser que mientras es no es y mientras no es, es", el Absoluto puede ser verdadero sólo como "resultado" y la historia, que es "el espíritu alienado en el tiempo", es esen-

cialmente *Stufengang*, un proceso que avanza gradualmente; como alienación de la alienación, la historia es el "calvario" y la "reconquista" del espíritu absoluto, la "espuma" que sube hasta él desde el "cáliz" de su propia infinitud.

Al igual que el tiempo, cuya esencia es pura negación, tampoco la historia puede captarse nunca en el momento, sino sólo como proceso global. Permanece entonces ajena a la experiencia vivida del individuo singular, cuyo ideal es la felicidad. "En la consideración de la historia también se puede adoptar el punto de vista de la felicidad, pero la historia no es el lugar de la felicidad." De allí surge en la filosofía hegeliana de la historia la sombría figura de la "gran individualidad histórica" en la cual se encarna "el alma del mundo". Los "grandes hombres" no son más que un instrumento en la marcha progresiva del Espíritu universal. Como individuos en sí mismos, "no son lo que comúnmente se dice felices". "Una vez alcanzado su propósito, se ablandan como bolsas vacías." El sujeto real de la historia es el Estado.

VI

El modo en que Marx piensa la historia se sitúa en un ámbito completamente distinto. Para él la historia no es algo

en lo que el hombre *cae*, es decir que no expresa simplemente el *ser-en-el-tiempo* del espíritu humano, sino que es la dimensión original del hombre en cuanto *Gattungswesen*, en cuanto ser capaz de un género, capaz de producirse originalmente no como mero individuo ni como generalidad abstracta, sino como individuo universal. Por lo tanto la historia no está determinada, como en Hegel y el historicismo que proviene de él, a partir de la experiencia del tiempo lineal en cuanto negación de la negación, sino a partir de la *praxis*, de la actividad concreta como esencia y origen (*Gattung*) del hombre. La *praxis* en la cual el hombre se sitúa como origen y naturaleza del hombre es también inmediatamente "el primer acto histórico", el acto de origen de la historia, entendida como la conversión de la esencia humana en naturaleza para el hombre y la conversión de la naturaleza en hombre. La historia ya no es, como en Hegel, el destino de alienación del hombre y su necesaria caída en el tiempo negativo donde se recobra en un proceso infinito, sino su *naturaleza*, es decir, la pertenencia original del hombre para sí mismo como *Gattungswesen*, que la alienación le ha sustraído temporariamente. *El hombre no es un ser histórico porque cae en el tiempo, sino todo lo contrario, únicamente porque es un ser histórico puede caer en el tiempo, temporalizarse.*

Marx no elaboró una teoría del tiempo que se adecuara a su idea de la historia, aunque por cierto ésta es inconciliable con la concepción aristotélica y hegeliana del tiempo como sucesión continua e infinita de instantes puntuales. Mientras nos movamos con el horizonte de esa experiencia

anonadada del tiempo, no será posible acceder a la historia auténtica, porque la verdad le competerá siempre al proceso en su conjunto y el hombre nunca podrá apropiarse concretamente, prácticamente, de su propia historia. La contradicción fundamental del hombre contemporáneo sería justamente que no posee todavía una experiencia del tiempo adecuada para su idea de la historia y por ello está angustiosamente escindido entre su *ser-en-el-tiempo* como fuga inasible de los instantes y su *ser-en-la-historia*, entendida como dimensión original del hombre. La duplicidad de toda concepción moderna de la historia –como *res gestae* y como *historia rerum gestarum*, como realidad diacrónica y como estructura sincrónica que nunca pueden coincidir temporalmente– expresa esta imposibilidad del hombre, que se ha perdido en el tiempo, para apoderarse de su propia naturaleza histórica.

VII

Ya sea que se lo piense como círculo o como línea, el carácter que rige toda concepción occidental del tiempo es la puntualidad. Se representa el tiempo vivido mediante un concepto metafísico-geométrico (el punto-instante inextenso)

y luego se procede como si ese concepto fuera en sí mismo el tiempo real de la experiencia. Vico ya había señalado que el concepto de punto geométrico es un concepto metafísico, que ha abierto "el pasadizo maligno" ("malignum aditum") a través del cual la metafísica penetró en la física. Lo que decía Vico acerca del punto geométrico puede repetirse con respecto al instante como "punto" temporal. Es el pasadizo a través del cual la eternidad de la metafísica se insinúa en la experiencia humana del tiempo y la escinde irremediablemente. Por ende cualquier tentativa de pensar el tiempo de manera diferente debe separarse de ese concepto, y la condición lógica para una nueva experiencia del tiempo es una crítica del instante.

Los elementos de una concepción diferente del tiempo yacen dispersos en los pliegues y en las sombras de la tradición cultural de Occidente. Basta con arrojar una luz para que surjan como estafetas de un mensaje que nos está destinado y que tenemos el deber de verificar. En la Gnosis, en esa religión fallida de Occidente, despunta una experiencia del tiempo que plantea una antítesis radical tanto con respecto a la experiencia griega como a la cristiana. Al círculo de la experiencia griega y a la línea recta del cristianismo, les contrapone una concepción cuyo modelo espacial puede ser representado por una línea interrumpida. De tal modo socava justamente aquello que permanecía inmodificado tanto en la Antigüedad clásica como en el cristianismo: la duración, el tiempo puntual y continuo. El tiempo cósmico de la experiencia griega es negado por la Gnosis en nom-

bre de la absoluta extrañeza de un Dios ante el mundo (Dios es el *allótrios*, lo extraño por excelencia), donde la acción providencial no puede consistir en mantener las leyes cósmicas, sino en interrumpirlas. En cuanto a la orientación del tiempo lineal cristiano hacia la redención, resulta negada porque para los gnósticos la resurrección no es algo que deba ser esperado en el tiempo y que ocurrirá en un futuro más o menos lejano, sino que siempre ya ha ocurrido.

El tiempo de la Gnosis es por lo tanto un tiempo incoherente y no homogéneo, cuya verdad está en el momento de brusca interrupción en que el hombre se apodera con un repentino acto de conciencia de su condición de resucitado ("statim resurrectionis compos"). De acuerdo con esa experiencia del tiempo interrumpido, la actitud del gnóstico es decididamente revolucionaria: rechaza el pasado, pero mediante una actualización ejemplar revaloriza aquello que se había condenado como negativo (Caín, Esaú, los habitantes de Sodoma), aunque sin esperar nada del futuro.

También en la Stoa la Antigüedad en su ocaso parece superar su propia concepción del tiempo. Superación que se manifiesta como un rechazo del tiempo astronómico del *Timeo*, imagen de la eternidad, y de la noción aristotélica del instante matemático. El tiempo homogéneo, infinito y cuantificado, que divide el presente en instantes sin extensión, para los estoicos es el tiempo irreal, cuya experiencia ejemplar se da en la espera y en la postergación. El sometimiento a ese tiempo inasible constituye la enfermedad fundamental, que con su postergación infinita le impide a la existencia

humana que se asuma como algo único y acabado ("maximum vitae vitium est, quod imperfecta semper est, quod aliquid in illa differtur"). Los estoicos en cambio plantean la experiencia liberadora de un tiempo que no es algo objetivo y sustraído de nuestro control, sino que surge de la acción y de la decisión del hombre. Su modelo es el *cairós*, la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante. El tiempo infinito y cuantificado resulta así delimitado y actualizado: el *cairós* concentra en sí los diferentes tiempos ("omnium temporum in unum collatio") y en él el sabio es amo de sí mismo y está a sus anchas como el dios en la eternidad. Es "la última maniobra" impuesta en cada caso a la propia vida que sustrae radicalmente al hombre del sometimiento al tiempo cuantificado ("qui cotidie vitae suae summam manum imposuit, non indiget tempore").

VIII

Por cierto no es casual que cada vez que el pensamiento contemporáneo llegó a pensar de manera nueva el tiempo haya debido empezar necesariamente con una crítica del tiempo continuo y cuantificado. Crítica que es el funda-

mento del que provienen tanto las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Benjamin como el análisis de la temporalidad que Heidegger no alcanzó a llevar a cabo en *El ser y el tiempo*. La coincidencia entre dos pensadores tan alejados es uno de los signos de que la concepción del tiempo que dominó por casi dos mil años la cultura occidental está llegando a su ocaso.

En Benjamin se manifiesta la misma intuición mesiánica del judaísmo que había conducido a Kafka a escribir que "el Día del Jucio es la condición histórica normal" y a sustituir la idea de la historia que se despliega a lo largo del tiempo lineal infinito por la imagen paradójica de un "estado de la historia", donde el acontecimiento fundamental siempre está sucediendo y la meta no está lejana en el futuro, sino que ya está presente. Retomando esos temas, Benjamin busca una concepción de la historia que corresponda a la constatación de que "el estado de emergencia es la regla". Benjamin sustituye el presente anonadado de la tradición metafísica por "un presente que no es pasaje, sino que se mantiene inmóvil sobre el umbral del tiempo". A la idea de un progreso de la especie humana en la historia, propia de la socialdemocracia y el historicismo, que es "inseparable de la marcha a través de un tiempo homogéneo y vacío", le contrapone "la conciencia revolucionaria que hace saltar el *continuum* de la historia". Al instante vacío y cuantificado, le opone un "tiempo-ahora" (*Jetzt-Zeit*), entendido como detención mesiánica del acaecer, que "reúne en una grandiosa abreviatura la historia de la humanidad". Y

en nombre de ese "tiempo pleno", que es "el verdadero lugar de construcción de la historia", frente al pacto germano-soviético, Benjamin establece su lúcida crítica de las causas que condujeron a la catástrofe a las izquierdas europeas en la primera posguerra. El tiempo mesiánico del judaísmo, "en el cual cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el mesías", se vuelve así el modelo de una concepción de la historia "que evite toda complicidad con aquella a la que se siguen ateniendo los políticos".

Pero es en el pensamiento de Heidegger donde la concepción del tiempo puntual y continuo es sometida a una crítica radical desde la perspectiva de una repetición-destrucción que inviste a la metafísica occidental en su conjunto. Desde sus comienzos la búsqueda de Heidegger está orientada hacia una situación de la historia que supere el historicismo vulgar y donde "la afirmación: 'el Ser-ahí es histórico' deberá aparecer como un principio fundamental de carácter ontológico-existencial", que no tendría ninguna relación "con la simple constatación óntica del hecho de que el Ser-ahí reingresa en la 'historia universal'". Por ello la tentativa de Dilthey para una fundación histórica de las ciencias humanas independientemente de las ciencias de la naturaleza se retoma en el mismo momento en que se muestra su insuficiencia. Pero la novedad de *El ser y el tiempo* es que la fundación de la historicidad se efectúa a la par de un análisis de la temporalidad que elucida una experiencia diferente y más auténtica del tiempo. En el centro de esa experiencia ya no está el *instante* puntual e inasible en fuga a

lo largo del tiempo lineal, sino el *momento* de la decisión auténtica en que el Ser-ahí obtiene la experiencia de su propia finitud que en toda ocasión se extiende del nacimiento a la muerte ("El Ser-ahí no tiene un fin, alcanzado el cual simplemente cesa, sino que *existe finitamente*") y, proyectándose frente a sí en la cura, asume libremente como destino su historicidad originaria. El hombre no cae pues en el tiempo, sino que "existe como temporalización originaria". Sólo porque es, en su ser, anticipante y a-caeciente puede asumir su propio ser arrojado y ser, en el momento, "para su tiempo".

No sería difícil mostrar que esa fundación de la historicidad en el ser del hombre como cura, aunque se sitúa en un ámbito diferente, de ninguna manera se opone a la fundación marxiana de la historicidad en la praxis, mientras que ambas se sitúan en las antípodas del historicismo vulgar. Por eso Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo*, pudo escribir que "la concepción marxiana de la historia es superior a cualquier otra historiografía". Quizá resulte más interesante señalar que en los escritos de los últimos años, cuando es abandonado el proyecto de *El ser y el tiempo* de una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, el pensamiento de Heidegger, una vez efectuada la superación de la metafísica, se asoma a una dimensión donde la historicidad del hombre podría ser pensada de manera totalmente nueva. Éste no es el lugar para intentar una explicitación del concepto de *Ereignis* (Acontecimiento) que designa el centro y a la vez el límite extremo del pensamiento de Heidegger después de *El ser*

y el tiempo. Pero en la perspectiva que nos interesa aquí debemos al menos esbozar que dicho término permite pensar el Acontecimiento ya no como una determinación espacio-temporal, sino como la apertura de la *dimensión* originaria en la que se funda toda dimensión espacio-temporal.

IX

Sin embargo, existe una experiencia inmediata y disponible para todos donde podría hallar su fundamento una nueva concepción del tiempo. Dicha experiencia es algo tan esencial para lo humano que un antiguo mito de Occidente la convierte en la patria original del hombre. Se trata del placer. Ya Aristóteles había percibido que era algo heterogéneo con respecto a la experiencia del tiempo cuantificado y continuo. En la *Ética a Nicómaco*, escribe: "La forma (*eîdos*) del placer es perfecta (*téleion*) en todo momento" y añade que el placer, a diferencia del movimiento, no se despliega en un espacio de tiempo, sino que es "en cada instante algo entero y completo". Esta inconmensurabilidad del placer con respecto al tiempo cuantificado, que nosotros pareceríamos haber olvidado, todavía resultaba tan familiar en el Medioevo que Santo Tomás podía responder negativamente a la cuestión "utrum delectatio sit in

tempore"; y esa misma conciencia sostenía el proyecto edénico de los trovadores provenzales de un placer perfecto (*fin'amors, joi*) en tanto que sustraído a la duración mensurable.

Lo que no significa que el placer tenga su lugar en la eternidad. La experiencia occidental del tiempo está escindida en *eternidad* y *tiempo lineal continuo*. El punto de división mediante el cual se comunican es el instante como punto inextenso e inasible. A esa concepción que condena al fracaso todo intento de conquistar el tiempo se le debe oponer aquella según la cual el lugar propio del placer, como dimensión original del hombre, no es el tiempo puntual y continuo ni la eternidad, sino la historia. Contrariamente a lo que afirmaba Hegel, sólo como lugar original de la felicidad puede la historia tener un sentido para el hombre. Las siete horas de Adán en el Paraíso son en este sentido el núcleo originario de toda auténtica experiencia histórica. La historia no es entonces, como pretende la ideología dominante, el sometimiento del hombre al tiempo lineal continuo, sino su liberación de ese tiempo. El tiempo de la historia es el *cairós* en que la iniciativa del hombre aprovecha la oportunidad favorable y decide en el momento de su libertad. Así como al tiempo vacío, continuo e infinito del historicismo vulgar se le debe oponer el tiempo pleno, discontinuo, finito y completo del placer, del mismo modo al tiempo cronológico de la pseudohistoria se le debe oponer el tiempo cairológico de la historia auténtica.

Un verdadero materialista histórico no es aquel que persigue a lo largo del tiempo lineal infinito un vacuo espejis-

mo de progreso continuo, sino aquel que en todo momento está en condiciones de detener el tiempo porque conserva el recuerdo de que la patria original del hombre es el placer. Tal es el tiempo que se experimenta en las auténticas revoluciones, las cuales, como recuerda Benjamin, siempre fueron vividas como una detención del tiempo y como una interrupción de la cronología; pero una revolución de la que surgiera no una nueva cronología, sino una transformación cualitativa del tiempo (una *cairología*) sería la de mayores consecuencias y la única que no podría ser absorbida por el reflujo de la restauración. Aquel que en la *epokhé* del placer recordó la historia como su patria original llevará efectivamente a cada cosa ese recuerdo, exigirá en cada instante esa promesa: ése es el verdadero revolucionario y el verdadero vidente, liberado del tiempo no en el milenio, sino *ahora*.

El príncipe y la rana

El problema del método en Adorno y en Benjamin

Theodor W. Adorno a W. Benjamin

New York, 10 de noviembre de 1938

Querido Walter:

la demora de esta carta levanta una acusación amenazante contra mí y contra todos nosotros. Pero quizás a esta acusación se asocie una pequeña excusa. Ya que está claro que la demora de un mes entero en la respuesta a su *Baudelaire* no puede ser imputada a la indolencia.

Las razones son exclusivamente objetivas. Conciernen a nuestra postura con respecto al manuscrito, y dado mi compromiso en la cuestión del trabajo sobre los *Pasajes* puedo decir sin inmodestia: a la mía especialmente. He esperado la llegada del *Baudelaire* con la máxima tensión, y literalmente lo he devorado. Estoy lleno de admiración porque haya podido usted terminar el trabajo dentro del plazo. Y es esta admiración lo que me hace especialmente difícil hablar de lo que se ha interpuesto entre mi apasionada expectativa y el texto.

He tomado enormemente en serio su idea de establecer en Baudelaire un modelo para los *Pasajes*, y no me acerqué a ese escenario satánico de manera muy distinta a como lo hace Fausto a las fantasmagorías del Brocken, cuando cree que va a resolverse algún enigma. ¿Es disculpable que me haya tenido que dar a mí mismo la réplica de Mefisto "pero algún enigma se anuda de nuevo"? ¿Puede comprender que la lectura del tratado, de cuyos capítulos uno se titula el *Flâneur* y el otro incluso "Lo Moderno", me haya producido una cierta decepción?

Esta decepción tiene su razón fundamental en que el trabajo en las partes que conozco no representa tanto un modelo para los *Pasajes* como un preludio a ellos. En su carta para Max, presenta usted esto como su intención expresa, y no desconozco la disciplina ascética que usted aplica para ahorrar en todas partes las decisivas respuestas teóricas a las preguntas y hacer visibles las preguntas mismas sólo al iniciado. Pero quisiera preguntarle si tal ascetismo se puede mantener frente a este objeto y en una relación de tan imponente exigencia interna. Como fiel conocedor de sus escritos, sé muy bien que en su obra no faltan antecedentes para ese modo de proceder. Pienso por ejemplo en los artículos sobre Proust y sobre el surrealismo en el "Literarische Welt". Pero, ¿pue-

de trasladarse este proceder al complejo de los *Pasajes*? Panorama y "rastro", *flâneur* y *Pasajes*, moderno y siempre-igual *sin* interpretación teórica... ¿es éste un material que pueda esperar pacientemente una interpretación sin ser consumido por su propio aura? ¿No se conjura más bien el contenido pragmático de aquellos objetos cuando es aislado de forma casi demoníaca contra la posibilidad de su interpretación? Durante las inolvidables conversaciones de Königstein, usted dijo una vez que cada una de las ideas de los *Pasajes* había de ser arrancada en realidad de un ámbito en el que reina la locura. Me sorprendería si tales pensamientos amurallados tras impenetrables capas de material se revelasen tan útiles como su disciplina ascética les exige. En su texto actual, los *Pasajes* son introducidos por la referencia a la estrechez de la vereda que le dificulta al *flâneur* el caminar por las calles. Me parece que esta introducción pragmática prejuzga la objetividad de la fantasmagoría, en la que yo insistía tan obstinadamente ya en tiempos de la correspondencia con Hornberg, igual que los intentos del primer capítulo por reducir la fantasmagoría a comportamientos de la bohemia literaria. No tema que vaya a decir que en su trabajo la fantasmagoría sobrevive sin transición o que el trabajo asume incluso su carácter fantasmagórico. Pero la liquidación

sólo puede lograrse en su verdadera profundidad si se hace funcionar a la fantasmagoría como categoría objetiva de filosofía de la historia y no como "visión" de caracteres sociales. Precisamente en este punto su concepción se aparta del modo habitual de afrontar el siglo XIX. Pero el cumplimiento de su postulado no se puede aplazar para las calendas griegas y "prepararlo" mediante una inofensiva presentación de los hechos. Ésta es mi objeción. Cuando en la tercera parte, por adoptar la antigua formulación, el lugar de la prehistoria del siglo XIX lo ocupa la prehistoria en el siglo XIX –sobre todo en la cita de Péguy sobre Victor Hugo–, ésta no es más que otra expresión para el mismo hecho.

Pero la objeción no me parece que afecte meramente a lo cuestionable de "ahorrar" en un objeto, que precisamente por la ascesis contra la interpretación ingresa para mí en un terreno contra el que se dirige la ascesis: donde la historia y la magia oscilan. Más bien veo los momentos en los que el texto cae tras su propio *apriori* en estrecha relación con su referencia al materialismo dialéctico, y precisamente en este punto hablo no sólo por mí, sino también por Max, con el que he hablado en profundidad sobre esta cuestión. Permítame expresarme aquí tan simple y hegelianamente como sea posible. Si no me equivoco, esta dialéctica se quie-

bra en un punto: la mediación. Reina en general una tendencia a referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a los rasgos inmediatos de la historia social de su tiempo, y en lo posible a aquéllos de tipo económico. Pienso por ejemplo en el parágrafo sobre el impuesto al vino, ciertas afirmaciones sobre las barricadas o el punto ya referido sobre los *Pasajes*, que me parece particularmente problemático porque precisamente allí resulta frágil la transición de una consideración en principio teórica sobre fisiologías a la representación "concreta" del *flâneur*.

Esa sensación de artificiosidad se me impone en todos los momentos en los que el trabajo, en lugar de la afirmación vinculante, emplea la metafórica. Lo que ocurre sobre todo en el pasaje sobre la metamorfosis de la ciudad en *intérieur* para el *flâneur*, donde una de las concepciones más poderosas de su obra me parece presentada como un mero "como si". En estrecha relación con tales excursos materialistas, en los que nunca llega uno a librarse del temor que se siente por un nadador que se arroja con piel de gallina al agua fría, está la apelación a los comportamientos concretos, como aquí el del *flâneur* o más adelante el pasaje sobre la relación de visión y oído en la ciudad, que no por casualidad emplea una cita de Simmel. Todo lo cual me inquieta. No tema que

aproveche la ocasión para subirme al caballo de mis teorías. Me conformaré con darle *en passant* un terrón de azúcar e intentaré, por lo demás, indicarle la razón teórica de mi rechazo hacia esta forma en particular de lo concreto y a sus rasgos conductistas. Esta razón no es otra que el considerar metodológicamente desafortunado el empleo de manera "materialista" de algunos rasgos sensibles del ámbito de la superestructura, poniéndolos de manera directa e incluso causal en relación con rasgos correspondientes en la estructura. La determinación materialista de caracteres culturales sólo es posible cuando resulta mediada por el *proceso global.*

Aunque los poemas de Baudelaire sobre el vino puedan estar motivados por el impuesto al vino y las *barrières*, el retorno de esos motivos en su obra no se puede determinar de otro modo que por la tendencia global, social y económica de la época, es decir, en el sentido del cuestionamiento de su trabajo *sensu strictissimo* por el análisis de la forma de la mercancía en la época de Baudelaire. Nadie sabe mejor que yo las dificultades que eso entraña: el capítulo sobre la fantasmagoría de mi libro sobre Wagner indudablemente aún no se ha mostrado a la altura de tal dificultad. Los *Pasajes* en su forma definitiva no podrán sustraerse a esa obligación. La ilación inmediata entre el impues-

to al vino y *l'âme du vin*[34] les atribuye a los fenómenos justamente ese tipo de espontaneidad, evidencia y densidad a los que habían renunciado en el capitalismo. En esta especie de materialismo inmediato, casi podría decir antropológico, se esconde un elemento profundamente romántico, y lo percibo tanto más cuanto que usted confronta con claridad y crudeza el mundo formal de Baudelaire con la miseria de la vida. La "mediación" cuya ausencia me molesta y que me parece ocultada por evocaciones mágicas materialista-historiográficas no es más que la teoría, que su trabajo deja de lado. La omisión de la teoría influye sobre lo empírico. Por una parte, le da un carácter engañosamente épico, y por la otra priva a los fenómenos, como meramente experimentados de forma subjetiva, de su verdadero peso histórico-filosófico. Lo que también se puede expresar así: el motivo teológico de llamar a las cosas por su nombre se convierte tendencialmente en una sorprendente representación de la mera facticidad. Para expresarlo de manera todavía más drástica, se podría decir que su trabajo se ha insertado en el cruce entre magia y positivismo. Ese sitio está embrujado. Sólo la teoría podría romper el hechizo: su propia buena teoría especulati-

34 Alusión al poema CIV de *Las flores del mal* (T.).

va, sin consideraciones. Sólo es su exigencia lo que levanto contra usted.

...Con esto creo estar llegando al centro. El efecto que todo el trabajo produce, no solamente en mí y en mi ortodoxia de los *Pasajes*, es el de que usted se ha violentado a sí mismo... para rendirle un tributo al marxismo que no lo beneficia ni a usted ni a él. Al marxismo no, porque falta la mediación a través del proceso social global y se le atribuye a la enumeración material de manera casi supersticiosa un poder de iluminación que nunca está reservado a la indicación pragmática, sino sólo a la construcción teórica. Tampoco a la sustancia que le es más propia, en tanto que usted ha sometido sus ideas más audaces y fructíferas a una especie de censura previa conforme a categorías materialistas (que de ningún modo coinciden con las marxistas), aunque sólo sea bajo la forma de un aplazamiento. Si en nombre de Dios sólo hay una verdad, y si su fuerza mental se adueña de esa verdad en categorías que según su concepción del materialismo podrían parecerle apócrifas, obtendrá más de esa verdad única que sirviéndose de un arsenal intelectual cuyas empuñaduras su mano se resiste incesantemente a empuñar...

W. Benjamin a Theodor W. Adorno

París, 9-12-1938

Querido Teddie:

seguramente no lo habrá sorprendido que mi respuesta a su carta del 10 de noviembre no le llegara en un abrir y cerrar de ojos. Si bien el largo retraso de su carta ya podía hacerme prever el contenido, eso no impidió que acusara el golpe. A lo cual se agregó que quise esperar las pruebas que usted me había anunciado y que llegaron recién el 6 de diciembre. El tiempo ganado me dio la oportunidad de sopesar sus críticas con toda la atención posible. Estoy muy lejos de considerarlas infructuosas y mucho menos incomprensibles. Trataré de expresarme claramente de entrada...

Dado que recordé nuestra conversación en San Remo, quisiera hablar del mismo punto al que hizo referencia usted. Si entonces me negaba a apropiarme de un proceso de pensamiento esotérico en nombre de mis propios intereses productivos y pasando por encima de los intereses del materialismo dialéctico, lo que estaba en juego en última instancia no era una simple devoción hacia el materialismo dialéctico, sino una solidaridad con las expe-

riencias que todos nosotros habíamos tenido en los últimos quince años. También en este caso se trata de mis intereses productivos más propios; no voy a negar que ocasionalmente intenten violentar a los anteriores. Hay aquí un antagonismo del que ni siquiera en sueños puedo augurar una liberación. Su superación agota el problema del trabajo y está unida a su construcción. Quiero decir que la especulación puede levantar su arriesgado y necesario vuelo con alguna perspectiva de éxito solamente si en lugar de ponerse las alas de cera de lo esotérico, busca la fuente de su fuerza únicamente en la construcción. La construcción exigía que la segunda parte del libro estuviese formada esencialmente por materiales filológicos. Por eso se trata menos de una "disciplina ascética" que de una precaución metodológica. Además, esa parte filológica era la única que podía anticiparse autónomamente –circunstancia que hubiera debido tomar en consideración.

Cuando usted habla de una "representación sorprendente de la facticidad", caracteriza así la genuina actitud filológica. Lo que debería insertarse en la construcción no sólo con miras a sus resultados, sino como tal. En efecto la indiferencia entre magia y positivismo, como felizmente lo expresa usted, debe ser liquidada. En otras palabras: la *interpretación filológica del autor debe ser suprimi-*

da y conservada por el materialismo dialéctico a la manera de Hegel. La filología es la progresiva observación de las particularidades de un texto, que fija mágicamente al lector. El negro sobre blanco de Fausto y la devoción a lo pequeño de Grimm son estrechamente afines. Tienen en común el elemento mágico que le corresponde exorcizar a la filosofía, en la última parte.

Lo maravilloso, como escribe usted en su libro sobre Kierkegaard, anuncia "la más profunda intelección de la relación entre dialéctica, mito e imagen". Quizás me resultaría fácil referirme a ese pasaje. Quiero en cambio proponerle una corrección (como tengo pensado además hacer en otra ocasión para la definición sucesiva de la imagen dialéctica). Debería decirse entonces que lo maravilloso es un *objeto* eminente de dicha intelección. La apariencia de la facticidad cerrada que se adhiere a la investigación filológica y arroja al investigador en el encantamiento se desvanece en el punto en que el objeto es construido desde la perspectiva histórica. Las líneas de fuga de esa construcción convergen en nuestra propia experiencia histórica. Con lo cual el objeto se construye como mónada. En la mónada se torna vivo lo que yacía con mítica rigidez como pieza textual. Me parece por lo tanto un desconocimiento de la naturaleza de los hechos el que usted en-

cuentre en mi texto una "ilación inmediata entre el impuesto al vino y *l'âme du vin*". La conjunción se había establecido de manera legítima en la cohesión filológica –sin diferenciarse de lo que correlativamente hubiera podido darse en la interpretación de un escritor antiguo. Esto le confiere a la poesía su peso específico, que la filología asume en la auténtica lectura que hasta el momento no se había ejercido mucho sobre Baudelaire. Sólo si esta poesía es puesta de relieve en ese aspecto podrá la obra ser tocada, por no decir sacudida, por la interpretación. Para el poema en cuestión, se conectará no al problema del impuesto, sino al significado de la embriaguez para Baudelaire.

Si piensa usted en otros trabajos míos, verá que la crítica de la actitud de los filólogos es una vieja aspiración, íntimamente idéntica a la del mito. Lo que de tanto en tanto promueve la misma prestación que la filología. Lo que requiere, para usar los términos del ensayo sobre *Las afinidades electivas,* poner en evidencia los contenidos fácticos en los que el contenido de verdad se deshoja históricamente. Comprendo que este aspecto de la cosa haya pasado desapercibido para usted. Pero junto a él también algunas interpretaciones importantes. No sólo pienso en las de poemas –*À une passante*– o de prosas –*El hombre de la multi-*

tud–, sino sobre todo en el análisis del concepto de modernidad que para mí era particularmente importante mantener en sus justos límites filológicos...

Las dos cartas[35], de las que hemos reproducido los pasajes que tocan más de cerca el problema del método, se refieren al ensayo *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*[36], que Benjamin les había hecho llegar a Horkheimer y a Adorno en el otoño de 1938 como colaborador del *Instituto para la investigación social* que estos últimos dirigían. Dicho ensayo había sido concebido como parte de la obra sobre los *Pasajes* parisinos (*Pasaggenarbeit*) en la que Benjamin trabajó desde 1927 hasta su muerte sin poder llevarla a cabo, y debía ofrecer, en palabras de Benjamin, un "modelo en miniatura" de la obra por venir.

Las objeciones que en su carta le hace Adorno al escrito de Benjamin parecen correctas a primera vista. Corresponden a una reserva metodológica tan profunda y tenaz que podían ser reproducidas casi en iguales términos en 1955,

35 Las cartas en cuestión se publicaron en el vol. II (p. 782 y p. 791) de la correspondencia de Benjamin. (WALTER BENJAMIN, *Briefe*, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt a. M. 1966 [trad. en español de la carta de Adorno en THEODOR W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamin*, Cátedra, Madrid, 1995; no figura allí la respuesta de Benjamin (T.)]).

36 Publicado por primera vez de manera íntegra en W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1969 (trad. en español en BENJAMIN, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Madrid, 1988).

cuando ya "el nombre del filósofo que extinguió su vida mientras escapaba de los esbirros de Hitler" había adquirido "una aureola de autoridad". "Su método micrológico y fragmentario –se lee en la caracterización de Walter Benjamin publicada en *Prismas*– nunca asimiló del todo la idea de la mediación universal que tanto en Hegel como en Marx fundamenta la totalidad. Sin ninguna vacilación se mantuvo firme en su principio de que la mínima célula de realidad contemplada equilibraba con su peso al resto del mundo. Interpretar fenómenos de modo materialista significaba para él no tanto explicarlos a partir del todo social cuanto referirlos inmediatamente, en su singularidad, a tendencias materiales y a luchas sociales"[37].

El fundamento de tales objeciones se basa en una interpretación del pensamiento marxiano, y en particular de la relación entre estructura y superestructura, que reivindica para sí la consagración de la ortodoxia y en cuya fe todo planteamiento distinto de esa relación resulta expeditivamente descartado como "materialismo vulgar". Desde ese punto de vista, el análisis benjaminiano de la poesía de Baudelaire se presenta como "una ilación inmediata entre el impuesto al vino y *l'âme du vin*", es decir como un planteo de relaciones causales inmediatas entre rasgos aislados de la superestructura y rasgos correspondientes de la estructura, que da la impresión de un tributo pagado al marxismo que no beneficia al marxismo ni al autor.

[37] THEODOR W. ADORNO, *Prismen. Kulturkritik und Gesselschaft*, Frankfurt a. M. 1955 (trad. en español *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962, p. 253).

"Al marxismo no, porque falta la mediación a través del proceso social global y se le atribuye a la enumeración material de manera casi supersticiosa un poder de iluminación." Lo que está ausente de principio a fin en el trabajo es "la mediación. Reina en general una tendencia a referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a los rasgos inmediatos de la historia social de su tiempo".

Difícilmente podría expresarse en términos más explícitos la acusación de "materialismo vulgar". Desde el punto de vista doctrinal en que se sitúa Adorno, su argumentación parece además perfectamente coherente. ¿Acaso no afirmó el mismo Engels, en una carta a J. Bloch tantas veces citada, que sólo *en última instancia* la producción es el factor histórico determinante? El hiato que abre ese "en última instancia" entre estructura y superestructura es llenado por Adorno con la apelación a la "mediación" y al "proceso global", gracias a los cuales la "buena" teoría especulativa se previene contra toda "ilación inmediata". Esa "mediación universal que tanto en Hegel como en Marx fundamenta la totalidad" es el garante libre de sospecha de la ortodoxia marxiana en la crítica de Adorno, que ve confirmada así su propia solidez doctrinal.

Pero queda la inquietud de que esa crítica se le haga a un texto que, como bien saben quienes leyeron el ensayo en cuestión, quizás sea el análisis más esclarecedor sobre un momento cultural global en el desarrollo histórico del capitalismo. A dicha inquietud se añade una sensación de malestar generada por el hecho de que una crítica fundada en

bases doctrinales tan irrebatibles tuviera la necesidad de tomar prestadas para su formulación términos que parecieran más propios del vocabulario técnico del exorcismo y del anatema eclesiástico que de una clara refutación filosófica. Adorno se acercó al texto de su amigo como Fausto a la "escena satánica" de la fantasmagoría sobre el Brocken. Se acusa a Benjamin de haber llegado a conjurar "de manera casi demoníaca" el contenido pragmático de los objetos contra la posibilidad de su interpretación y de haber ocultado la mediación con "evocaciones mágicas materialista-historiográficas". Este lenguaje culmina en el pasaje de la carta donde el método de Benjamin es descripto con los términos de un ensalmo: "Para expresarlo de manera todavía más drástica, se podría decir que su trabajo se ha insertado en el cruce entre magia y positivismo. Ese sitio está embrujado. Sólo la teoría podría romper el hechizo...".

Si es cierto que todo exorcismo trasluce la propia solidaridad con el exorcizado, quizás sea lícito plantear algunas dudas en cuanto a los fundamentos teóricos de donde parte la crítica adorniana. Quizás el supersticioso "poder de iluminación" que se procura exorcizar sea el mismo que reivindica como propio la teoría. Y dado que el papel del exorcista es desempeñado en este caso por la mediación, acaso valga la pena examinar más de cerca las razones dialécticas en las que se apoya.

A lo que se refiere Adorno con el término "mediación" se esclarece con su frase: "la determinación materialista de caracteres culturales sólo es posible cuando resulta mediada por el

proceso global'. Esta frase, al igual que la confesión que la precede ("Permítame expresarme aquí tan simple y hegelianamente como sea posible"), muestran que la mediación que tiene en mente Adorno es aquella misma cuyo elogio hace Hegel en un pasaje de la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, que conviene citar aquí completo:

> Lo verdadero es la totalidad. Pero el todo es sólo la esencia que se perfecciona y se realiza siguiendo su desarrollo. Es preciso decir que lo Absoluto es esencialmente resultado, vale decir, que sólo al final es verdaderamente lo que es; en lo cual consiste justamente su naturaleza, que es ser realidad efectiva, sujeto y desarrollo de sí mismo. Si pareciera contradictorio concebir lo Absoluto esencialmente como resultado, una breve consideración será suficiente para remediar esa aparente contradicción. El inicio, el principio o lo Absoluto, en su enunciación inicial e inmediata, es sólo lo universal. Si digo: *todos* los animales, estas palabras no pueden ser equivalentes a una zoología; con idéntica evidencia se advierte que las palabras: divino, absoluto, eterno, etc. no expresan aquello que está contenido en ellas –tales palabras no expresan en efecto sino la intuición entendida como inmediata. Lo que es más que estas palabras, incluso la mera transición a una proposición, contiene un devenir-otro, que debe ser reasumido, o es una mediación. Y

justamente esa mediación inspira un horror sagrado, como si al usarla de otro modo antes que para decir que ésta no es nada absoluto y que ciertamente no tiene lugar dentro de lo absoluto se debiera renunciar al conocimiento absoluto. De hecho ese horror sagrado tiene su origen en una ignorancia de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto, pues la mediación no es más que la identidad-para-sí en movimiento; en otros términos, es la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí; es la pura negatividad o bien, reducida a su pura abstracción, el *simple devenir*.

El mediador que interpone sus buenos oficios entre estructura y superestructura para salvaguardar al materialismo de la vulgaridad es por lo tanto el historicismo dialéctico hegeliano que, como todo mediador, se presenta puntualmente para exigir su porcentaje del negocio. Porcentaje que toma la forma de una renuncia a captar concretamente cada acontecimiento singular y cada instante presente de la praxis en nombre de la remisión a la última instancia del proceso global. Dado que lo Absoluto es "resultado" y que "sólo al final es verdaderamente lo que es", cada momento singular y concreto del proceso sólo es real como "pura negatividad" que la varita mágica de la mediación dialéctica transformará –al final– en positivo. De allí a afirmar que cada momento de la historia es un medio orientado hacia

un fin hay un solo paso, y lo dará en un salto el historicismo progresista que domina la ideología del siglo XIX. Pasar de contrabando esta concepción hegeliana de la "mediación" y del "proceso global" como marxismo auténtico significa sencillamente anular con ello la crítica marxiana a la dialéctica hegeliana en tanto "proceso abstracto y formal" que constituye el fondo continuo sobre el cual se despliega el contrapunto de los *Manuscritos de 1844*. ¿Por qué entonces Adorno –que por cierto no ignora esa crítica– recurre a la "mediación por el proceso global" justamente para interpretar la relación entre estructura y superestructura, que en ninguna parte Marx configura como relación dialéctica? Una vez más, hay que buscar el motivo en la voluntad de precaverse contra un peligro que quizás tenía razones demasiado buenas para temer. Precisamente porque Marx no presenta la relación entre base material y superestructura como una relación dialéctica y a primera vista pareciera incluso concebirla como una relación de determinación causal, es necesario recurrir a un mediador dialéctico que ponga al resguardo de la posibilidad de una interpretación "vulgar". Pero como el temor a la vulgaridad trasluce la vulgaridad del temor, así también la sospecha de una interpretación vulgar es una sospecha que razonablemente debe mantener quien la formula sobre todo con respecto a sí mismo. Un temor de ese género es el que le inspira a Engels su célebre teoría de la "última instancia" que, debemos decirlo, es una obra maestra de fariseísmo. Da la alarma contra el materialismo vulgar afirmando que "según la concepción materialista de

la historia el factor determinante en última instancia en la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Nada más hemos afirmado nunca ni Marx ni yo. Si ahora alguien tergiversa las cosas y afirma que el factor económico sería el único determinante, transforma esta proposición en una frase vacía, abstracta y absurda"[38]. Pero es evidente que si hubo una tergiversación ya ocurrió en el momento en que la relación entre base material y superestructura se interpretó como una relación de causa y efecto. Una vez realizada esa tergiversación y para salvaguardarse de la propia vulgaridad, sólo queda agitar con una mano el espantajo del materialismo vulgar contra el cual la otra mano se dispone a dar batalla.

Es tiempo de tener el coraje de decir que ese espantajo, como todo espantajo, existe sobre todo dentro de quienes lo agitan. Si Marx no se preocupa por precisar el modo en que debe entenderse la relación entre estructura y superestructura y en ocasiones no teme pasar por "vulgar", es porque una interpretación de esa relación en sentido causal no es siquiera pensable en términos marxianos, lo que vuelve superflua la interpretación dialéctica que debería corregirla. Toda interpretación causal es en efecto solidaria con la metafísica occidental y presupone la descomposición de la realidad en dos niveles ontológicamente distintos. Un materialismo que concibiera los hechos económicos como *causa prima* en el mismo sentido en que el Dios de la metafísica es *causa sui* y

[38] *F. Engels a J. Bloch* (21 de septiembre de 1890), en K. MARX y F. ENGELS, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953, pp. 502-4 (trad. en español en K. MARX y F. ENGELS, *Escritos sobre el arte*, Península, Barcelona, 1969).

principio de todas las cosas, no sería más que otra cara de la metafísica y no su superación. Una descomposición semejante traiciona irremediablemente la concepción marxiana de la praxis como concreta y unitaria realidad original, y esto es lo que debe oponerse a la interpretación vulgar y no una supuesta "concepción dialéctica de la causa y el efecto". La praxis en efecto no es algo que necesite de una mediación dialéctica para representarse luego como positividad bajo la forma de superestructura, sino que desde un principio es "verdaderamente lo que es", desde un principio posee integridad y concreción. Si el hombre se revela "humano" en la praxis no es porque, además de efectuar en primer lugar una actividad productiva, luego traspone y desarrolla esa actividad en una superestructura y entonces piensa, escribe poemas, etc.; si el hombre es humano, si es un *Gattungswesen*, un ser cuya esencia es el género, su humanidad y su ser genérico deben estar íntegramente presentes en el modo en que produce su vida material, es decir, en la praxis. Marx anula la distinción metafísica entre *animal* y *ratio*, entre naturaleza y cultura, entre materia y forma, para afirmar que en la praxis la animalidad es la humanidad, la naturaleza es la cultura, la materia es la forma. Si admitimos esto, la relación entre estructura y superestructura no puede ser ni de determinación causal ni de mediación dialéctica, sino de *identidad inmediata*. El fariseísmo implícito en la separación entre estructura económica y superestructura cultural permanece idéntico aunque la causa determinante sea el proceso económico, que la mediación se encarga luego de recubrir con su púdico velo

dialéctico. El verdadero materialismo es sólo aquel que suprime radicalmente dicha separación y que nunca ve en la realidad histórica concreta la suma de una estructura y de una superestructura, sino la unidad inmediata de ambos términos en la praxis.

"La ilación inmediata entre el impuesto al vino y *l'âme du vin*" es posible y necesaria justamente porque se funda en esa identidad. Acaso entonces el "materialismo vulgar", que pone inmediatamente en relación la estructura y la superestructura, no sea vulgar en absoluto, porque dentro de tal inmediatez no puede siquiera proponerse razonablemente una relación causal; vulgar sería en cambio aquella interpretación que, en tanto concibe en el fondo la relación entre estructura y superestructura como una relación de causa y efecto, necesita de la "mediación" y del "proceso global" para darle una apariencia de sentido a dicha relación y salvar al mismo tiempo su propio pudor idealista.

Para retomar el lenguaje "mágico" de Adorno, se podría decir que el historicismo dialéctico del que se hace portavoz es la bruja que, habiendo transformado al príncipe en rana, cree que detenta con su varita mágica de la dialéctica el secreto de toda transformación posible. Pero el materialismo histórico es la muchacha que besa directamente a la rana en la boca y rompe el embrujo dialéctico. Pues mientras la bruja sabe que así como todo príncipe es en realidad una rana, del mismo modo toda rana puede volverse un príncipe, la muchacha lo ignora y su beso toca aquello que es idéntico tanto en la rana como en el príncipe.

A la luz de estas reflexiones debemos considerar ahora el método de Benjamin y la defensa que propone en su respuesta a Adorno. Según una intención sólo aparentemente criptográfica que caracteriza la postura intelectual de Benjamin, esa defensa asume la forma de una situación crítica de la filología dentro de una perspectiva en la que el objeto del conocimiento histórico se presenta como "mónada". La exigencia que fundamenta esa formulación es que el punto de vista materialista en la historia no puede consistir en escribir una historia (marxista) del arte, una historia (marxista) de la filosofía, una historia (marxista) de la literatura, etc., donde la estructura y la superestructura, percibidas en cada ocasión como distintas, sean luego puestas en relación por la teoría desde la perspectiva dialéctica del proceso global; sólo es materialista el punto de vista que suprime radicalmente la separación entre estructura y superestructura porque se plantea como único objeto la praxis en su cohesión original, es decir, como "mónada" (en la definición de Leibniz, mónada es una sustancia simple, "sin partes"). La tarea de garantizar la unidad de esa "mónada" se le encomienda a la filología, cuyo objeto se presenta justamente, en una inversión de los polos de lo que para Adorno era un juicio negativo, como una "representación sorprendente de la facticidad" que excluye todo presupuesto ideológico. Es decir que la "mónada" de la praxis se presenta sobre todo como una "pieza textual", como un jeroglífico que el filólogo debe construir en su integridad fáctica donde están unidos originalmente en "mítica rigidez" tanto

los elementos de la estructura como los de la superestructura. La filología es la muchacha que sin precauciones dialécticas besa en la boca a la rana de la praxis. Aquello que la filología ha recogido así en su cerrada facticidad debe ser sin embargo construido desde la perspectiva histórica, con una operación que Benjamin define como una *Aufhebung* de la filología. Pero las líneas de fuga de esa perspectiva no se hallan en el "proceso global" ni en la "buena teoría especulativa", sino "en nuestra propia experiencia histórica". Sólo ésta tiene la capacidad de animar el objeto, despertándolo de la mítica rigidez filológica.

La articulación de este pasaje, donde filología e historia hallan su relación más auténtica, es aclarada por Benjamin con una alusión al ensayo sobre *Las afinidades electivas*[39]. Será útil reproducir aquí extensamente el pasaje en cuestión, que define la relación entre los dos conceptos fundamentales de "contenido fáctico" (*Sachgehalt*) y "contenido de verdad" (*Wahrheitsgehalt*):

> La crítica busca el contenido de verdad de una obra de arte, el comentarista su contenido fáctico. Lo que determina sus relaciones es aquella ley fundamental de la literatura por la cual cuanto más significativo se vuelve el contenido de verdad de una obra, tanto más invisible e interno se torna su

[39] *Goethes Wahlverwandtschaften*, publicado por primera vez en *Neue Deutsche Beiträge*, abril de 1924 y enero de 1925 (trad. en español en W. BENJAMIN, *Dos ensayos sobre Goethe*, Gedisa, Barcelona, 1996).

vínculo con el contenido fáctico. Si por ello se revelan perdurables justamente aquellas obras cuya verdad está más profundamente inserta en el contenido fáctico, en el curso de esa duración los elementos fácticos se imponen tanto más claramente a la mirada cuanto más se extinguen en el mundo. Así el contenido fáctico y el contenido de verdad, unidos en la juventud de la obra, se separan en el curso de su duración, dado que si el segundo sigue quedando oculto, el primero sale a la luz. Cuanto más pasa el tiempo, tanto más la interpretación de aquello que asombra y descoloca, o sea del contenido fáctico, se vuelve la condición preliminar para cada crítico sucesivo. Se puede comparar al crítico con el paleógrafo frente a un pergamino cuyo texto desvaído está cubierto por signos de una escritura más visible que se refiere a él. Así como el paleógrafo sólo puede comenzar leyendo esta última, del mismo modo el crítico sólo puede comenzar por el comentario. De lo cual obtiene rápidamente un precioso criterio de juicio: pues sólo ahora y sólo de ese modo podrá plantear el problema crítico fundamental, si la apariencia de un contenido de verdad dependerá del contenido fáctico o bien si la vida del contenido fáctico dependerá del contenido de verdad. Porque al separarse en la obra deciden sobre su inmortalidad. En este sentido, la historia de las obras prepara su crítica y por ello la

distancia histórica aumenta su autoridad. Si se compara la obra desplegándose en la historia con una hoguera, el comentarista está frente a ella como un químico, el crítico como un alquimista. Si para el primero la madera y las cenizas son los únicos objetos del análisis, para el segundo sólo la llama custodia un enigma: el de la vida. Así el crítico busca la verdad, cuya viva llama continúa ardiendo sobre los pesados leños del pasado y sobre las livianas cenizas de lo vivido.

La relación entre el contenido fáctico y el contenido de verdad que se describe aquí ofrece el modelo de lo que desde la perspectiva benjaminiana podría ser la relación entre estructura y superestructura. El historiador que ve separadas frente a sí la estructura y la superestructura y procura explicar dialécticamente una en base a la otra (en un sentido o en otro, conforme a que sea idealista o materialista) puede ser asimilado al químico del que habla Benjamin, que sólo ve madera y cenizas, mientras que el materialista histórico es el alquimista que mantiene fija la mirada sobre la hoguera donde, como el contenido fáctico y el contenido de verdad, la estructura y la superestructura vuelven a identificarse. Y así como el contenido fáctico y el contenido de verdad están originariamente unidos en la obra y sólo en su duración temporal aparecen disociados, del mismo modo la estructura y la superestructura, unidas en la praxis, se separan en la obra que sobrevive en el tiempo. Aquello que

nos contempla desde los monumentos y los escombros del pasado y pareciera remitir casi alegóricamente a un significado escondido no es entonces un residuo de la superestructura ideológica que se debería reconducir, para poder entenderlo, por una paciente labor de mediación, a la estructura histórica que lo determinó; sino todo lo contrario, lo que tenemos ahora enfrente es la praxis misma como originaria y monádica estructura histórica que con la conversión de la historia en naturaleza se escinde (tal como en la obra se disocian el contenido fáctico y el contenido de verdad) y se presenta enigmáticamente como naturaleza, como un paisaje petrificado que se trata de volver a la vida. La tarea de la crítica es saber reconocer en la sorprendente facticidad de la obra, que está frente a nosotros como pieza filológica, la unidad inmediata y originaria entre contenido fáctico y contenido de verdad, entre estructura y superestructura que ha quedado fijada en ella.

La afirmación de que "la estructura es la superestructura" no solamente no es una tesis determinista en sentido causal, sino que tampoco es una tesis dialéctica en el sentido usual, en la cual en lugar del predicado se deba colocar el lento proceso de la negación y de la *Aufhebung*: es una tesis especulativa, es decir, inmóvil e inmediata. Tal es el sentido de la "dialéctica inmóvil" que Benjamin deja como herencia para el materialismo histórico y con la cual éste tarde o temprano deberá arreglar las cuentas. Pues ha llegado el momento de dejar de identificar la historia con una concepción del tiempo como proceso lineal continuo y por

eso mismo comprender que la dialéctica bien puede ser una categoría histórica sin que deba por ello caer en el tiempo lineal. La dialéctica no debe ser adecuada a una concepción preexistente y vulgar del tiempo, sino que por el contrario esa concepción del tiempo debe ser adecuada a una dialéctica que verdaderamente se haya liberado de todo "abstraimiento"[40].

[40] Con este término traducimos el vocablo italiano *astrattezza*, que el autor pone entre comillas y que significa tanto la cualidad de abstracto como la indeterminación de un razonamiento e incluso "distracción, descuido" (T.).

Fábula e historia

Consideraciones sobre el pesebre

No puede comprenderse de ningún modo el pesebre si no se comprende ante todo que la imagen del mundo cuya miniatura nos ofrece es una imagen histórica. Pues nos muestra precisamente el mundo de la fábula en el instante en que se despierta del ensalmo para entrar en la historia. Efectivamente, la fábula había podido desvincularse de los ritos de iniciación sólo al abolir la experiencia mistérica que constituía su centro y transformarla en encantamiento. La criatura de la fábula está sujeta a las pruebas iniciáticas y al silencio mistérico, pero sin convertirlos en experiencia, sufriéndolos como encantamiento. Lo que le quita el habla es un embrujo, y no la participación en un saber secreto. Pero en la misma medida ese embrujo es un apartamiento del misterio y como tal debe ser infringido y superado. Aquello que se ha vuelto *fabula muta* (con este condensado oxímoron un personaje del *Satiricón* de Petronio cristaliza el mutismo de la religiosidad de la Antigüedad tardía cuando dice de Júpiter: "... inter coelicolas fabula muta taces") debe recuperar el habla. Por eso mientras el hombre hechizado enmudece, la naturaleza hechizada toma la palabra en la fábula. Con ese trueque de palabra y silencio, de historia y naturaleza, la fábula profetiza su propio desencantamiento en la historia.

El pesebre capta el mundo de la fábula en el instante mesiánico de ese traspaso. Por eso los animales que en la fábula

habían salido de la pura y muda lengua de la naturaleza y hablaban, ahora enmudecen. Según una antigua leyenda, en la noche de Navidad los animales adquieren por un momento la palabra: son las bestias de la fábula que se presentan hechizadas por última vez antes de reingresar para siempre en la lengua muda de la naturaleza. Como dice el pasaje del pseudo-Mateo al que se debe el ingreso del buey y del asno en la iconografía navideña: "el buey reconoce a su propietario y el asno, el pesebre del señor"; y en un fragmento que es una de las descripciones más antiguas del pesebre, San Ambrosio contrapone al *vagido* del dios niño que se oye, el silencioso *mugido* del buey que reconoce a su señor. Los objetos que el encantamiento había vuelto extraños y animados son devueltos ahora a la inocencia de lo inorgánico y están junto al hombre como dóciles herramientas y utensilios familiares. Las ocas, las hormigas y los pájaros parlantes, la gallina de los huevos de oro, el asno cagamonedas, la mesa que se pone sola y el bastón que pega cuando se lo ordenan: todo debe ser liberado del encanto por el pesebre. Como alimento, mercancía o instrumento –o sea en su humilde apariencia económica– la naturaleza y los objetos inorgánicos se acumulan sobre los estantes del mercado, se extienden sobre las mesas de las hosterías (la hostería que en la fábula es el lugar designado para el engaño y el delito, recobra aquí su aspecto tranquilizador) o cuelgan en los depósitos de las despensas.

Incluso el hombre, al que el encantamiento de la fábula había alejado de su función económica, se vuelve a dedicar

a ella en un gesto ejemplar. Pues es justamente el gesto que separa el mundo humano del pesebre y el mundo de la fábula. Mientras que en la fábula todo es ambigua gesticulación del derecho y de la magia, que condena o absuelve, prohibe o permite, hechiza o desencanta, o bien sombría estatura enigmática de los decanos y figuras astrológicas que sanciona el vínculo de destino que abraza a todas las criaturas (aun cuando la fábula despliega por encima de todo el velo exangüe del encantamiento), en el pesebre en cambio el hombre es devuelto a la univocidad y a la transparencia de su gesto histórico. Sastres y leñadores, campesinos y pastores, verduleros y carniceros, posaderos y cazadores, aguateros y vendedores de castañas: todo el universo profano del mercado y de la calle aflora en la historia con un gesto que proviene de la prehistórica profundidad de ese mundo que Bachofen definía como "etéreo" y que en los relatos de Kafka tuvo una provisoria exhumación. Podría decirse que el adormecido y estancado insinuarse de ese mundo –el de la fábula– es el *medium* entre la gestión mistérica del ierofante y el gesto histórico del pesebre.

Pues en la noche mesiánica, el gesto de la criatura se libera de todo espesor mágico, jurídico o adivinatorio y se convierte sencillamente en humano y profano. Ya nada entonces es signo o prodigio en sentido adivinatorio, sino que al haber sido cumplidos todos los signos el hombre se libera de los signos: por ello las Sibilas, en el pesebre de Alamanni en San Giovanni en Carbonara, están paradas y mudas ante el cobertizo. Y en los pesebres napolitanos, los *térata* y los *monstra*

del arte adivinatorio clásico comparecen como joviales "deformes" (como la figurilla de la mujer con bocio de Giacomo Colombo o los tullidos de un pintor desconocido del siglo XVIII en el museo de San Martino), que ya no significan ningún acontecimiento futuro, sino únicamente la profana inocencia de la criatura. De allí –en contraste con la fijeza mistérica de las primeras natividades– el realismo con que son captadas las criaturas en sus gestos cotidianos; de allí, en una escena que debiera ser la adoración de un dios, la precoz ausencia de la convención iconográfica del adorador, tan característica de las escenas de culto paganas y paleocristianas. Sólo las figuras del mundo de la magia y del derecho, los reyes "magos", son representados –al menos en los comienzos, antes de que se confundieran en la multitud sin nombre– en acto de adoración: por lo demás, toda huella ritual se disuelve en la inocencia económica de lo cotidiano. Incluso el ofrecimiento de comida por parte de los pastores no tiene una intención sacrificial: es un gesto laico y no un *piaculum* ritual; incluso el durmiente, que curiosamente nunca falta en los alrededores del pesebre –y en el cual quizás pueda verse la figura del mundo de la fábula que no logró despertar a la redención y continuará entre los niños su vida crepuscular–, no duerme el sueño de la *incubatio*, cargado de presagios adivinatorios, ni tampoco el sueño intemporal del embrujo como la bella durmiente, sino el sueño profano de la criatura. Como en el protoevangelio de Santiago ("caminaba y no avanzaba... masticaba y no masticaba... guiaba a las ovejas y éstas no acudían... el pastor levantaba su bastón para golpear

y la mano quedaba detenida en el aire"), el tiempo se ha detenido, aunque no en la eternidad del mito y de la fábula, sino en el intervalo mesiánico entre dos instantes, que es el tiempo de la historia ("vi todas las cosas como suspendidas, y luego de golpe todo retomó su curso"). Y cuando a comienzos del siglo XVII se realizaron los primeros pesebres animados, la profunda intención alegórica del barroco fijará literalmente la escansión de ese histórico "caminar sin caminar" con la repetición rítmica del paso del pastor o del gesto de la oveja que pasta.

La cifra de esta liberación profana del encantamiento es la miniaturización, esa "salvación de lo pequeño" que ciertamente marcó con un golpe categórico la fisonomía cultural italiana (como muestra en todas las épocas el gusto por los títeres, las marionetas y los *bibelots* que la Europa del siglo XVIII llamaba *petites besognes d'Italie*), pero que ya podemos ver en el mundo de la Antigüedad tardía, casi como la segunda voz al que un mundo endurecido en lo monumental le confía su esperanza de un despertar histórico. Aquellos mismos caracteres que Riegl reconoció ejemplarmente en las miniaturas, en los mosaicos y en los marfiles romanos tardíos –y que sintetiza en el aislamiento axial de las figuras, en la emancipación del espacio y en la conexión "mágica" de todas las cosas– vuelven a hallarse puntualmente en el pesebre. Es como si el "miniaturista", el "colorista" y el "ilusionista" (así han bautizado los estudiosos a los tres ignotos autores de las impresionantes miniatu-

ras del Génesis de Viena, tan petrificadas en su muda *facies* astrológico-fabulesca) guiaran milagrosamente la mano de Celebrano, de los Ingaldi, de Giacomo Sanmartino, de Lorenzo Mosca, de Francesco Gallo, de Tommaso Schettino y de los anónimos figurinistas que todavía trabajan en un taller napolitano sobreviviente. Pero el vínculo *mágico* entre las figuras se ha vuelto aquí por completo un vínculo *histórico.* Pues ciertamente cada figura del pesebre es un todo en sí misma, no unida a las demás por ningún enlace plástico o espacial, sino que sólo está adjuntada momentáneamente a ellas: todas las figuras sin excepción están sin embargo soldadas en un solo conjunto por el adhesivo invisible que es la participación en el acontecimiento mesiánico de la redención. Incluso aquellos pesebres en los que más fuertemente aparece la búsqueda compositiva –como el Cuccitiello en el museo de San Martino– son en el fondo misceláneos (porque les resulta esencial la posibilidad de proliferar y dilatarse hasta el infinito) y poseen al mismo tiempo una absoluta unidad no espacial ni material, sino histórica.

El núcleo de la intención figural del pesebre no es un acontecimiento mítico ni mucho menos un suceso espacio-temporal (es decir, un acontecimiento cronológico), sino un acontecimiento cairológico: es esencialmente representación de la historicidad que adviene al mundo por el nacimiento mesiánico. Por eso en la festiva e inmensa proliferación de figuras y episodios donde la escena sagrada casi es olvidada y la vista debe esforzarse para dar con ella, cae

toda distinción entre lo sagrado y lo profano y ambas esferas coinciden en la historia. A lo monumental de un mundo ya inmovilizado y congelado en las leyes inflexibles de la *heimarménê* –que por ende no son tan diferentes de aquellas por las cuales nuestra época, con horror jovial, se siente empujada y arrastrada en el "progreso"–, el pesebre le contrapone la minucia de una historia, por así decir, en estado naciente donde todo es astilla y jirón aislado, pero donde cada fracción es inmediata e históricamente completa.

Por eso justamente hoy cuando el pesebre ya está por salir de la costumbre familiar y parece haber dejado de hablarle incluso a esa infancia que –como eterna guardiana de lo que merece sobrevivir– lo había custodiado hasta nosotros junto con el juego y la fábula, las maltrechas criaturas de los últimos figurinistas napolitanos parecen balbucear un mensaje que nos está destinado, como ciudadanos de esta extrema, deshilachada franja del siglo de la historia. Pues el rasgo más impactante en la obra de los anónimos sobrevivientes de Spaccanapoli es la ilimitada divergencia que separa la representación del hombre –cuyos contornos están como borroneados en un sueño, cuyos gestos son torpes e imprecisos– del delirante, apasionado rigor que guía el modelado de tomates, berenjenas, repollos, calabazas, zanahorias, salmonetes, langostas, pulpos, almejas y limones que se encumbran morados, rojos, irisados en los puestos y sobre los estantes en medio de canastos, balanzas, cuchillos, fuentes. ¿Debemos ver en esa divergencia el signo de que la naturaleza está por entrar nuevamente en la fábula, que de

nuevo le pide la palabra a la historia, mientras que el hombre, embrujado precisamente por una historia que vuelve a cobrar para él los rasgos oscuros del destino, enmudece en el encantamiento? Hasta que una noche, en la penumbra en la que un nuevo pesebre encenderá figuras y colores todavía desconocidos, la naturaleza vuelva a amurallarse dentro de su lengua silenciosa, la fábula se despierte en la historia y el hombre emerja desligado del misterio a la palabra.

Programa para una revista

La revista cuyo programa se presenta aquí reivindica una pretensión de autoridad en la misma medida en que toma conciencia de su situación. Sólo en tanto que se atiene a una conciencia semejante puede aspirar sin prepotencia a encontrar en sí misma el criterio de su propia actualidad —en un tiempo que ha perdido cualquier otro criterio de actualidad que no sea "eso de lo que hablan los diarios" y precisamente cuando "eso de lo que hablan los diarios" no tiene nada que ver con la realidad. El punto de vista en el que intenta situarse es en efecto tan radical y originariamente histórico que puede renunciar con facilidad a toda perspectiva cronológica y aun incluir entre sus tareas más propias una "destrucción" de la historiografía literaria: el lugar que elige como morada vital no es una continuidad ni un nuevo comienzo, sino una interrupción y un apartamiento, y la experiencia de ese apartamiento como acontecimiento histórico originario constituye justamente el fundamento de su actualidad.

El apartamiento al que nos referimos es el que se ha producido tempranamente en la cultura occidental moderna entre el patrimonio cultural y su transmisión, entre verdad y transmisibilidad, entre escritura y autoridad. Nuestra cultura está tan lejos de tomar conciencia de ese apartamiento que incluso su formulación, sin recurrir a categorías provenientes

de otras culturas, presenta dificultades casi insuperables. Para dar cuenta de ello con mayor precisión podríamos servirnos de las categorías talmúdicas de *Halakha* (la Ley en sí, la verdad separada de toda consistencia mítica) y *Aggada* (la verdad en su consistencia emocional, en su "traducibilidad"), o bien de las categorías árabes *sharî'at* y *haqîqat* que designan la Ley en su literalidad y en su sentido espiritual; o recurrir también a las dos categorías de "contenido fáctico" y "contenido de verdad", cuya unidad originaria y cuya separación en el curso del tiempo caracterizan, según Benjamin, la esencia y la historicidad de la obra de arte.

En estos términos, el carácter específico de la cultura occidental podría expresarse entonces diciendo que en ella se ha producido una fractura irreparable entre *Halakha* y *Aggada*, entre *sharî'at* y *haqîqat*, entre contenido fáctico y contenido de verdad. Por lo menos a partir del ocaso de la teoría medieval de los cuatro sentidos de las escrituras (teoría que no tiene nada que ver con el gratuito ejercicio de cuatro interpretaciones sucesivas y diferentes de un texto, sino que más bien se inserta entre ellas, en la relación vital entre contenido fáctico y contenido de verdad), se ha vuelto imposible la rearticulación de esos términos (lo que se manifiesta, entre otras cosas, en la pérdida del comentario y de la glosa como formas creativas). De modo que hay una verdad, pero no la posibilidad de trasmitirla; existen medios de transmisión, pero no transmiten ni enseñan nada.

Esta desconexión esencial en nuestra cultura sigue manifestándose en cada ocasión como un contraste entre lo

viejo y lo nuevo, el pasado y el presente, los *anciens* y los *modernes*. Lo que actualmente esta *querelle* impide ver es que tanto lo viejo como lo nuevo se han vuelto rigurosamente inaccesibles. Pues no es verdad que nuestro tiempo se caracterice simplemente por un olvido de los valores tradicionales y por un cuestionamiento del pasado: al contrario, quizás nunca una época ha estado tan obsesionada por su propio pasado y ha sido tan incapaz de hallar una relación vital con él, tan memoriosa de la *Halakha* y tan inepta para darle una consistencia *aggádica*. Extrañamiento y *ready-made*, *détournement* y cita fueron en nuestro siglo las últimas tentativas para reconstruir esa relación (la vanguardia, cuando es consciente, nunca está dirigida hacia el futuro, sino que es un esfuerzo extremo por recuperar una relación con el pasado): su ocaso señala el comienzo de un tiempo en que el presente, petrificado en una *facies* arcaica, es siempre un escombro, mientras que el pasado, con su alienada máscara moderna, no es más que un monumento del presente.

La revista reinvindica esta desatadura y este apartamiento como su propio lugar. Pues aunque el fenómeno que hemos descripto concierne por cierto a la cultura occidental en su conjunto, sin embargo en la cultura italiana alcanza su máxima amplitud. Lo particular de la cultura italiana con respecto a las demás culturas europeas es que en su caso no existe simplemente una tradición anquilosada a la que se debiera restituir su fluidez original, sino que desde un principio el patrimonio cultural no se unió aquí a su trans-

misión, la *Halakha* no encontró su *Aggada*. El apartamiento en que la revista intenta situarse es por lo tanto, para la cultura italiana, el acontecimiento original que aún no ha dejado de suceder. Aquí nada se ha agotado, porque todavía nada ha empezado: no hay un comienzo, porque todo empieza por el final. Por consiguiente, en esta cultura todas las tradiciones son falsas, todas las autoridades probadamente mentirosas; pero igualmente y de inmediato todas las apelaciones a lo nuevo recaen en el pasado, todas las desmitificaciones son mitificadoras. De allí la peculiar fragilidad de todas las posiciones intelectuales en Italia, que parecen siempre sorprendidas en flagrante temor de ser eliminadas. De allí también la fuerza de quien haya tomado conciencia de que no puede legitimarse en ninguna tradición viviente: ya es un despojo, ya ha sido eliminado; pero como despojo no teme a las corrientes e incluso puede enviar señales.

La tarea que su situación le impone a la revista no puede entonces definirse sencillamente como una "destrucción" de la tradición, si bien necesaria, sino más bien como una "destrucción de la destrucción" donde la destrucción de la transmisibilidad, que constituye el carácter original de nuestra cultura, sea llevada dialécticamente a la conciencia. Únicamente con una "destrucción" así podrán hacerse visibles las estructuras categóricas de la cultura italiana, como en una casa en llamas el proyecto arquitectónico fundamental. La elección de la comedia y el rechazo de la tragedia, el *dominio del elemento arquitectónico y una sensibilidad tan*

inerme ante la belleza que no logra captarla sino como "vaguedad", la preeminencia del Derecho junto a una concepción criatural de la inocencia humana, la precoz atención hacia la fábula como mundo embrujado por la culpa y el rescate cristiano de ese mundo en la miniatura "histórica" del pesebre, el interés por la historiografía colindante con una concepción de la vida humana como "fábula", son sólo algunas de las categorías sobre cuyas tensiones antinómicas se sostiene el fenómeno italiano.

De allí surge el particular planteo que la revista le hace a una filología que haya superado los límites que le dicta una estrecha concepción académica. Y en efecto dicha filología debe constituir el órgano para su "destrucción de la destrucción". En nuestra cultura, que no dispone de categorías específicas para la transmisión y la exégesis espiritual, siempre se le ha encomendado a la filología la tarea de garantizar el carácter genuino y la continuidad de la tradición cultural. Por ello un conocimiento de la esencia y de la historia de la filología debiera ser la condición preliminar de toda educación literaria: y sin embargo es un conocimiento difícil de hallar incluso entre los filólogos. Antes bien, precisamente en lo que concierne a la filología reinan en general la confusión y la indiferencia. Así las vanguardias literarias y artísticas, que indudablemente son una forma de filología –como fácilmente se podría comprobar hasta con un análisis superficial de su método– se clasifican dentro de la historia del arte y de la literatura, mientras que estudios que son indudablemente

obras de poesía siguen adscribiéndose a las ciencias humanas y filológicas. No obstante, en tanto que la cultura occidental nunca constituyó a la filología como ciencia rigurosa y dado que, en cada nuevo nacimiento de esa ciencia, los poetas fueron quienes sintieron la necesidad de convertirse en filólogos (en la época helenística con Filitas y Calímaco, en el primer humanismo con Petrarca y Poliziano, en el romanticismo con Friedrich Schlegel), es algo que aún espera ser sometido a una indagación adecuada. Dado que desde un principio no se limitó a custodiar la transmisión material de los textos, sino que reivindicó como tareas específicas la *emendatio* y la *coniectura*, la filología revela su situación particular entre *Halakha* y *Aggada*, entre verdad y transmisión, entre contenido fáctico y contenido de verdad. Los casos de ilustres filólogos que produjeron textos falsos y que se suelen disimular como fenómenos aberrantes con un avergonzado silencio traslucen la singular pretensión que caracteriza claramente la esencia de la filología.

La abolición de la separación entre la cosa transmisible y el acto de transmisión, entre escritura y autoridad, es efectivamente desde un principio la tarea de la filología. Y como esa abolición siempre se consideró el rasgo esencial del mito, la filología puede ser definida desde esta perspectiva como una "mitología crítica". La "nueva mitología" a la cual Schelling le encomendaba la tarea de promover en nuestra época la reunificación de la poesía y de la ciencia y a cuyo respecto se preguntaba "cómo podría surgir una mitología que no fuera la invención de un solo poeta, sino de toda

una generación"; la nueva mitología que los poetas modernos procuraron realizar en vano, desde Blake hasta Rilke, desde Novalis hasta Yeats, ya existe, y es una filología consciente de sus deberes (por filología nos referimos aquí a todas las disciplinas crítico-filológicas que actualmente se denominan, con cierta impropiedad, "ciencias humanas").

La "representación sorprendente de la facticidad" y la devoción "mágica" a los objetos particulares que Benjamin reconocía como rasgos específicos del método filológico, al igual que la definición del filólogo como *philomythos* y *fabellae studiosus* que se encuentra en ese manifiesto de la filología moderna que es la *Lamia* de Poliziano, confirman este parentesco que debe volver a explicitarse entre las disciplinas crítico-filológicas y la mitología. La filología es esencial e históricamente una *Aufhebung* de la mitología, siempre es un *fabulari ex re.* Sin embargo, la "rigidez mítica" del documento filológico debe ser revivida críticamente y el objeto debe construirse desde una perspectiva cuyas líneas de fuga converjan en nuestra propia experiencia histórica. Esa *Aufhebung* de la filología es lo que la revista se propone realizar como "mitología crítica" desde un punto de vista en el cual se identifica sin más con la poesía. Uno de los principios pragmáticos a los que se atendrá la revista, retomando la noción de Vico que incluye dentro de los filólogos a "poetas, historiadores, oradores, gramáticos", será considerar exactamente en el mismo plano las disciplinas crítico-filológicas y la poesía. Poesía y filología: poesía como filología y filología como poesía. Por supuesto, no se trata

de invitar a los poetas a que hagan filología ni a los filólogos para que escriban poesía, sino de situarse con respecto a ambos en un lugar donde la fractura de la palabra que divide poesía y filosofía en la cultura occidental se vuelva una experiencia consciente y problemática, y no un alejamiento avergonzado. No pensamos solamente en autores como Benjamin o Poliziano, Calímaco o Valéry, que son tan difíciles de clasificar en una categoría precisa, sino también en aquellos poetas como Dante y el autor del Zohar, Hölderlin y Kafka, que en diferentes situaciones culturales convirtieron el apartamiento entre verdad y transmisibilidad en su experiencia central. Dentro de la misma perspectiva, deberá reservársele una atención muy especial a la traducción, considerada como acto crítico-poético por excelencia.

Así podrá tomar forma y adquirir consistencia el proyecto de una "disciplina de la interdisciplinariedad" donde converjan todas las ciencias humanas con la poesía y cuyo fin sería la "ciencia general de lo humano" que en muchos sitios se anuncia como la tarea cultural de la próxima generación. Dentro de sus límites, la revista pretende preparar el advenimiento de dicha ciencia todavía sin nombre y que en su identidad con la poesía sería también una nueva y crítica mitología (crítica, es decir, liberada de la sujeción a los poderes del Derecho y del Destino y restituida a la historia).

Dada esta concepción de las tareas que le serían propias, está implícito que la revista debe devolverle a la crítica su rango y su violencia. Un privilegio de ese rango y de esa

violencia es que la crítica no tenga necesidad de exponer sus propias relaciones con la política. La cohesión originaria de poesía y política –que en nuestra cultura fue sancionada desde un comienzo debido a que el tratamiento aristotélico de la música estaba contenido en la *Política* y que el lugar temático de la poesía y del arte fue situado por Platón en *La república*– es algo que para la crítica ni siquiera precisa ser puesto en discusión: el problema no es tanto si la poesía es más o menos relevante con respecto a la política, sino si la política todavía está a la altura de su cohesión originaria con la poesía. Si pretende devolverle a la política su propia dimensión, la crítica debe plantearse sobre todo como antítesis de la ideología que se inserta en la disolución de esa cohesión. La "falsa conciencia" que en nuestra época impide por doquier el acceso a los problemas con su oscura claridad debe ser precipitada en el mismo abismo que ella intenta mantener abierto. Está implícito además en el proyecto filológico de la revista que la concepción de la historia que imperó en el historicismo moderno debe ser sometida a una revisión. Ha llegado el momento de dejar de identificar la historia con una concepción vulgar del tiempo como proceso continuo, lineal e infinito, y por ende tomar conciencia de que las categorías históricas y las categorías temporales no son necesariamente lo mismo. No como tarea, sino como condición preliminar de las tareas que la revista se propone, está la búsqueda de una nueva situación de las relaciones entre la historia y el tiempo, vale decir, sobre todo una nueva y más originaria experiencia de la

historia y del tiempo. Las nociones de proceso, desarrollo, progreso, con las cuales el historicismo pretende reintroducir la cristiana "historia de la salvación" como una apariencia de sentido dentro de una historia que el mismo historicismo redujo a mera cronología, deben ser críticamente demolidas. Al tiempo vacío, continuo, cuantificado e infinito del historicismo vulgar, debe oponérsele el tiempo pleno, separado, indivisible y perfecto de la experiencia humana concreta; al tiempo cronológico de la pseudohistoria, el tiempo cairológico de la historia auténtica; al "proceso global" de una dialéctica que se ha perdido en el tiempo, la interrupción y la inmediatez de una dialéctica inmóvil. La crítica de la razón histórica emprendida por Dilthey desde la perspectiva de una fundación crítica de las ciencias humanas debe ser llevada a cabo, pero no para abandonar la historia, sino para acceder a una concepción más originaria de ella. La afirmación del conde Yorck: "el hombre moderno, el hombre post-renacentista está listo para la sepultura" debe ser articulada con la de Valéry: "empieza la era del mundo finito". Así la *Aufhebung* de la filología pasa por una nueva experiencia de la historia, y el lugar en que se sitúa la revista coincide con su método.

Apostilla histórico-filológica

En la filología y no en la historiografía debe buscarse el modelo de una concepción de la historia que en su independencia de la cronología constituya al mismo tiempo una liberación del mito de su arquetípico aislamiento.

¿Qué es en efecto una forma indoeuropea (por ej. **deiwos*, **ar-*, **wegh*, **med*) restaurada por la comparación filológica de las formas singulares de las lenguas históricas? ¿Qué es un estado de la lengua no constatado históricamente y reconstruido así por la comparación? Lo que se verifica indudablemente en este caso –como en el mito– es una producción del origen, pero ese origen no es un *acontecimiento arquetípico separado in illo tempore*, sino que en sí mismo es algo esencialmente histórico. Sin embargo, su "historicidad" no puede entenderse en un sentido exclusivamente diacrónico como si solamente se tratara de un estado de la lengua cronológicamente más antiguo: como "sistema definido de correspondencias", representa en cambio en la misma medida una tendencia presente y activa en las lenguas históricas. Es un origen: pero un origen que no es remitido diacrónicamente al pasado, sino que antes bien garantiza la coherencia sincrónica del sistema. Vale decir que expre-

sa algo que no puede ser convenientemente descripto en términos puramente diacrónicos ni tampoco en términos exclusivamente sincrónicos, sino que únicamente puede ser concebido como una separación y una diferencia entre diacronía y sincronía. Podríamos definir esa separación como una *arkhé* histórica, para distinguirla de un instante puntual y continuo en la cronología tradicional. La legitimidad de tal "historicidad sincrónica" está científicamente fundada al menos a partir de los *Principios de fonología histórica* de Jakobson, que introdujeron la historicidad y la teleología en categorías consideradas estáticas y sincrónicas por excelencia, abriendo la vía para una consideración del lenguaje capaz de mediar entre la lingüística descriptiva y la lingüística histórica. Desde este punto de vista, se hace visible la insuficiencia de la oposición entre estructura e historia: como *arkaí*, las formas indoeuropeas no son propiamente estructurales ni tampoco históricas, ni sincrónicas ni diacrónicas.

Polemizando con las tesis estructuralistas, Dumézil caracterizó el objeto de su mitología comparada en estos términos: "Mi trabajo no es el de un filósofo, sino que intenta ser el de un historiador: un historiador de la historia más antigua y de la franja de ultra-historia que razonablemente se pueda tratar de alcanzar". ¿Y qué sería esa "franja de ultra-historia" si no una *arkhé* en el sentido que

hemos mencionado? Pues ciertamente nunca podrá resolverse por completo en acontecimientos que se pudieran suponer cronológicamente acaecidos, a menos de que se pretendiera legitimar el *monstrum* de una investigación historiográfica que produjese sus propios documentos originales. Lo que en este caso se define como "ultra-historia" es algo que todavía no ha dejado de acaecer y que, exactamente como en el sistema mítico, garantiza la inteligibilidad de la historia y su coherencia sincrónica. Desde este punto de vista, las "palabras" indoeuropeas son un equivalente de los nombres míticos: no causas, sino orígenes.

En tal sentido puede hablarse de la filología como de una "mitología crítica". Pues justamente la filología, que nos impide el acceso al mito, puede permitir que reconstruyamos una relación auténtica, libre con él. La filología extrae efectivamente al mito de su rigidez arquetípica y de su aislamiento y lo devuelve a la historia. El origen que la misma filología ha producido críticamente está desvinculado de todo carácter ritual y de toda sujeción al destino. Su relación con el mito recuerda la que tiene la infancia con el pasado mítico de la humanidad. Tal como los niños custodian en los juegos y en las fábulas el mundo mítico liberado de su sometimiento al ritual, transformando así la práctica adivinatoria en un juego de azar, el instru-

mento augural en un trompo, el rito de fecundidad en una ronda, del mismo modo la filología transforma los nombres míticos en palabras y al mismo tiempo redime a la historia de la cronología y del mecanicismo. Aquello que expresaba los inflexibles vínculos lingüísticos del destino se torna aquí la sustancia lingüística de la historia. La mitología crítica que la filología deja como herencia cual una nueva infancia para la cultura occidental, bajo la forma de un vocabulario de las palabras indoeuropeas, debe pasar ahora a manos de la poesía.

*Experimentum linguae**

Cada obra escrita puede ser considerada como el prólogo (o más bien como la tablilla perdida) de una obra jamás escrita y que permanece necesariamente así, puesto que, con respecto a ésta, las obras sucesivas (a su vez preludios o moldes de otras obras ausentes) no representan más que estacas o máscaras mortuorias. La obra ausente, que no puede ser exactamente situada dentro de una cronología, se transforma así en las obras escritas como *prolegomena* o *paralipomena* de un texto inexistente o, en general, como *parerga* que encuentra su sentido verdadero sólo al lado de un *ergon* ilegible. Según la bella imagen de Montaigne, son el marco grotesco para un retrato inconcluso o, según la sentencia de una carta seudoplatónica, la contracara de un escrito imposible.

El mejor modo de presentar este libro, a tantos años de distancia, sería entonces tratando de esbozar algunos breves fragmentos de la obra no escrita, cuyo prólogo sería éste, y después eventualmente remitir a los libros sucesivos que serían como sus *aprèsludes*. En efecto, en los años que median entre la escritura de

* Este texto fue publicado en la edición de *Infancia e historia* de la Pequeña Biblioteca Einaudi, Turín, 2001.

Infancia e historia (1977) y *El lenguaje y la muerte* (1982), muchos escritos corroboran el proyecto de una obra que permanece obstinadamente no escrita. El título de esta obra es *La voz humana* o, según otros apuntes, *Ética, o sobre la voz*. Uno de los ensayos contiene este *incipit:*

"¿Existe una voz humana, una voz que sea la voz del hombre como el chirrido es la voz de la cigarra o el rebuzno es la voz del asno? Y si existe, ¿acaso el lenguaje es esta voz? ¿Cuál es la relación entre voz y lenguaje, entre *phoné* y *logos*? Y si algo así como una voz humana no existe, ¿en qué sentido el hombre puede ser definido como el animal que posee el lenguaje? Las preguntas que hemos formulado delimitan una interrogación filosófica. Según una antigua tradición, el problema de la voz y de su articulación era por excelencia un problema filosófico. *De vocis nemo magis quam philosophi tractant* se lee en Servio y para los estoicos, que le dieron un impulso decisivo a las reflexiones occidentales sobre el lenguaje, la voz era la *arché* de la dialéctica. Sin embargo, la filosofía no ha tratado casi nunca temáticamente el problema de la voz...."

Es significativo que justamente una reflexión sobre la infancia haya llevado al autor a una investigación sobre la voz humana (o sobre su ausencia). La in-fancia que está en cuestión en el libro no es simplemente un hecho, cuyo lugar cronológico sería posible determinar, ni algo similar a una edad o un estado psico-somático que una psicología o una paleoantropología podrían construir alguna vez como un hecho humano independiente del lenguaje.

Si el rango propio de cada pensamiento se mide según el modo en que éste articula el problema de los límites del lenguaje, el concepto de infancia es entonces un intento de pensar dichos límites en una dirección que no implica la trivialidad de lo inefable. Lo inefable, lo inenarrable son categorías que pertenecen únicamente al lenguaje humano: lejos de marcar un límite del len-

guaje, expresan su invencible poder de presuposición, por el cual lo indecible es precisamente aquello que el lenguaje debe presuponer para poder significar. Por el contrario, el concepto de infancia es accesible sólo para un pensamiento que haya comprendido aquella "purísima eliminación de lo indecible del lenguaje" de la cual habla Benjamin en la carta a Buber. La singularidad, que el lenguaje debe significar, no es un inefable, sino lo máximamente decible, la *cosa* del lenguaje.

Por tal motivo, en el libro, la infancia encuentra su lugar lógico en una exposición de la relación entre experiencia y lenguaje. La experiencia de la cual se trata, siguiendo las indicaciones del programa benjaminiano para la filosofía futura, es algo que sólo podría ser definido en términos de una "experiencia trascendental" –lo cual sería para Kant decididamente insostenible.

Una de las obligaciones más urgentes del pensamiento contemporáneo es ciertamente la redefinición del concepto de lo trascendental en función de su relación con el lenguaje. Si bien es cierto que Kant pudo articular su concepto de lo trascendental sólo en la medida en que soslayó el problema del lenguaje, "trascendental" debe en cambio indicar aquí una experiencia que se sostiene solamente en el lenguaje, un *experimentum linguae* en el sentido propio del término, donde se hace experiencia con la lengua misma. En el prólogo a la segunda edición de la *Critica de la razon pura*, Kant presenta como un *Experiment der reinen Vernunft* el intento de considerar los objetos "en la medida en que son solamente pensados". Se trata, escribe, de una experiencia que no se hace con los objetos, como en las ciencias de la naturaleza, sino con conceptos y principios que admitimos *a priori* (tales objetos, agrega, "¡deben poder pensarse!").

En uno de los fragmentos publicados por Erdmann, tal experimento se describe como un "aislamiento"de la razon pura:

"Mi intención es indagar cuánto puede conocer la razón *a priori* y hasta dónde se extiende su independencia de la sensibilidad... Esta cuestión es importante y grande, ya que muestra al hombre cuál será su destino con respecto a la razón. Para lograr dicho objetivo, considero necesario aislar la razón (*die Vernunft zu isolieren*) y también la sensibilidad, y considerar sólo aquello que puede ser conocido *a priori* y su pertenencia al ámbito de la razón. Esta consideración en estado de aislamiento (*diese abgesonderte Betrachtung*), esta pura filosofía (*reine philosophie*) es de gran utilidad".

Basta con seguir atentamente el movimiento del pensamiento kantiano para advertir que el experimento de la razón pura no puede ser otro que un *experimentum linguae,* que se funda sólo en la posibilidad de nombrar tales objetos trascendentales a través de lo que Kant llama "conceptos vacíos sin objeto" (*noumeno*, por ejemplo), es decir, según la lingüística contemporanea, términos que no tienen ninguna referencia (y que sin embargo conservan, escribe Kant, una *Bedeutung* trascendental).

Un *experimentum linguae* de este tipo es la infancia, donde los límites del lenguaje no se buscan fuera del lenguaje, en dirección a su referencia, sino en una experiencia del lenguaje como tal en su pura autorreferencialidad.

¿Qué puede ser entonces una experiencia así? ¿Cómo es posible hacer experiencia no con un objeto, sino con el mismo lenguaje?¿Y en cuanto al lenguaje, no con esta o con aquella proposición significante, sino con el puro hecho de que se habla, de que exista lenguaje?

Si para cada autor existe un interrogante que define el *motivum* de su pensamiento, el ámbito circunscripto por estas preguntas

coincide sin dudas con el rumbo hacia el cual se orienta todo mi trabajo. En los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa "hay lenguaje", qué significa "yo hablo"? Pues resulta evidente que ni en el ser-hablante ni en el ser-dicho, que le corresponde *a parte objecti*, están los predicados reales que pueden ser identificados con esta o aquella propiedad (como el ser-pelirrojo, francés, viejo, comunista). Antes bien son los *trascendentia* en el sentido que tiene el término en la lógica medieval, los predicados que trascienden toda categoría aunque persisten en cada una de ellas, más precisamente, deben ser pensados como los architrascendentales, o como los trascendentales a la segunda potencia, que en la enumeración del adagio escolástico retomado por Kant (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*) trascienden a los mismos trasendentales y están implícitos en cada uno de ellos.

Quien realiza el *experimentum linguae* debe pues arriesgarse en una dimensión completamente vacía (el *leerer Raum* del concepto-límite kantiano) en la cual no se enfrenta sino con la pura exterioridad de la lengua, con el "*étalement du langage dans son être brut*" del cual habla Foucault en uno de sus escritos filosóficamente más densos. Es probable que todo pensador haya tenido que internarse en una experiencia semejante al menos una vez; es posible también que lo que llamamos pensamiento sea pura y simplemente este *experimentum*.

En la conferencia sobre la *Esencia del lenguaje*, Heidegger habla en este sentido de "hacer una experiencia con el lenguaje"(*mit der Sprache eine Erfahrung machen*). Hacemos precisamente esta experiencia, escribe, sólo cuando los nombres faltan, cuando la palabra se interrumpe en nuestros labios. El interrumpirse de la palabra es "el paso hacia atrás en el camino del pensamiento". La apuesta de la infancia es, en cambio, que sea posible una experien-

cia del lenguaje no simplemente como una sigética o un defecto de los nombres, sino de la cual sea posible, al menos en cierta medida, indicar la lógica y mostrar el lugar y la fórmula.

En *Infancia e historia,* el lugar de una experiencia trascendental está en la diferencia entre lengua y habla (o, en términos de Benveniste, entre lo semiótico y lo semántico) que sigue siendo lo inasible a lo que toda reflexión sobre el lenguaje debe enfrentarse. Al demostrar que entre estas dos dimensiones no hay una transición, Benveniste condujo a la ciencia del lenguaje (y con ella al conjunto de las ciencias humanas para las cuales la lingüística era la ciencia-piloto) a enfrentarse con su aporía máxima, más allá de la cual no puede actuar sin trasformarse en filosofía. Queda claro, entonces, que para un ser cuya experiencia del lenguaje no se presentara desde siempre escindida en lengua y discurso, que fuera desde siempre hablante, desde siempre en una lengua indivisible, no existirían ni conocimiento, ni infancia, ni historia: estaría siempre inmediatamente unido a su naturaleza lingüística y no encontraría en ninguna parte una discontinuidad y una diferencia donde algo como un saber y una historia pudieran producirse. La doble articulación en lengua y discurso parece constituir la estructura específica del lenguaje humano, y sólo a partir de ésta adquiere su significado propio la oposición entre *dynamis* y *enérgeia*, entre potencia y acto que el pensamiento de Aristóteles dejó como herencia a la filosofía y a la ciencia occidental. La potencia –o el saber– es la facultad específicamente humana de mantenerse en relación con una privación, y el lenguaje, en cuanto está dividido en lengua y discurso, contiene estructuralmente tal relación, no es nada más que esa relación. El hombre no *sabe* simplemente ni simplemente *habla,* no es *homo sapiens* ni *homo loquens*, sino *homo sapiens loquendi*, hombre

que sabe y puede hablar (y por lo tanto también no hablar), y este engarce constituye el modo en que Occidente se ha comprendido a sí mismo o sobre el cual ha fundado su saber y su tecnología. La violencia sin precedentes del poder humano tiene su última raíz en esta estructura del lenguaje. En tal sentido, aquello con lo que se hace experiencia en el *experimentum linguae* no es simplemente una imposibilidad de decir: se trata, más bien, de una imposibilidad de hablar *a partir de una lengua*, por lo tanto de una experiencia –a través de la demora infantil en la diferencia entre lengua y discurso– de la misma facultad o potencia de hablar. Plantear el problema de lo trascendental quiere decir en última instancia preguntar qué significa "tener una facultad", cúal es la gramática del verbo "poder". La única respuesta posible es una experiencia del lenguaje.

En la obra no escrita sobre la voz, el lugar de esa experiencia trascendental se aproximaba en cambio a la diferencia entre voz y lenguaje, entre *phoné* y *logos*, en tanto que dicha diferencia abre el espacio propio de la ética. Muchos ensayos transcriben desde esa perspectiva el pasaje de la *Política* (1523 a 10-18), donde Aristóteles casi inadvertidamente plantea este problema decisivo y procura interpretarlo: "Sólo el hombre entre las especies vivientes tiene el lenguaje. La voz, en cambio, es signo del dolor y del placer y, por ende, pertenece también a las otras especies (su naturaleza está en efecto unida al hecho de tener sensación del dolor y del placer y comunicárselos recíprocamente); el lenguaje en cambio existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como también lo justo y lo injusto; lo cual es propio de los hombres con relación a las demás especies, sólo el hecho de tener sensación del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de otras cosas del mismo

género, y la comunidad (*koinonía*) de estas cosas forma la casa (*oikía*) y la ciudad (*polis*)".

Quizás no se ha observado lo suficiente que cuando, en *De interpretatione*, Aristóteles define la significación lingüística a través de una remisión de la voz a las afecciones del alma y a las cosas, no habla simplemente de *phoné*, sino que usa la expresión *ta en te phoné*, es decir que está *en la* voz. ¿Qué hay en la voz humana que articula el pasaje de la voz animal al logos, de la naturaleza a la *polis*? Es conocida la respuesta de Aristóteles: lo que articula la voz son los *grammata*, las letras. Al comienzo de sus tratados, los gramáticos antiguos oponían la voz confusa (*phoné synkechymene*) de los animales a la voz humana, que es, en cambio, *enarthros*, articulada. Pero si nos preguntamos en qué consiste el carácter "articulado" de la voz humana, veríamos que *phoné enarthros* significa para ellos simplemente *phoné engrammatos, vox quae scribi potest*, voz que puede ser escrita, mejor dicho ya escrita. Ya los antiguos comentaristas de Aristóteles se habían preguntado por qué el filosofo hacía intervenir el grama como cuarto "hermeneuta" junto a los otros tres (voz, afecciones, cosas) que explican el círculo de la significación lingüística. Identificaron así el estatuto particular del grama en tanto que no es, como los otros tres, simplemente *signo*, sino también *elemento* (*stoicheíon*) de la voz, *en cuanto* voz articulada. Como signo y a la vez como elemento constitutivo de la voz, el grama asume de esta forma el estatuto paradójico de un índice de sí mismo (*index sui*). De este modo la letra es lo que ocupa desde siempre el hiato entre *phoné* y *lógos*, en la estructura original de la significación.

La hipótesis del libro no escrito era totalmente distinta. El hiato entre voz y lenguaje (como el que existe entre lengua y dis-

curso, potencia y acto) puede abrir el espacio de la ética, de la polis precisamente porque no hay un *arthros*, una articulación entre *phoné* y *logos*. La voz humana jamás ha sido escrita en el lenguaje y el grama (el pensamiento de Derrida lo ha demostrado hace tiempo) no es más que la forma misma de la presuposición de sí y de la potencia. El espacio entre voz y logos es un espacio vacío, un límite en el sentido kantiano. Sólo porque el hombre se encuentra arrojado en el lenguaje sin haber sido llevado por una voz, sólo porque se arriesga en el *experimentum linguae* sin una "gramática", en este vacío y en esta afonía, algo como un *ethos* y una comunidad se vuelven posibles para él.

Por este motivo la comunidad que nace en el *experimentum linguae* no puede tener la forma de un presupuesto, ni tampoco la forma puramente gramatical de una presuposición de sí. El ser-hablante y el ser-dicho con los cuales medimos el *experimentum* no son ni una voz ni un grama; en tanto que architrascendentales no son tampoco pensables como algo, como un *quid*, cuyas *moirai*, cuyas partes pudiéramos asir alguna vez, según la bella imagen de Plotino. La primera consecuencia del *experimentum linguae* es entonces una revisión radical de la idea misma de Comunidad. El contenido del *experimentum* es sólo que hay lenguaje y que nosotros no podemos representarlo, según el modelo que ha dominado nuestra cultura, como una lengua, un estado o un patrimonio de nombres y de reglas que cada pueblo transmite de generación en generación; más bien sería la inlatencia* imposible de presuponer que los hombres desde siempre habitan y dentro de la cual, hablando, respiran y se mueven. A pesar de los cuarenta milenios del *homo sapiens*, el hombre aún no ha procurado asumir esa inlatencia y hacer la experiencia de su ser hablante.

* Neologismo que reproduce el que forma el autor y cuyo sentido sería la no-latencia (T.).

En la única conferencia que dio en público, frente a los miembros de un *club* que se llamaban a sí mismos "los heréticos", Wittgenstein propone a su modo el *experimentum linguae:*

"Y ahora describiré la experiencia de maravillarse por la existencia del mundo, diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me veo tentado a decir que la expresión justa de la lengua para el milagro de la existencia del mundo, aunque no sea una proposición *de la* lengua, es la existencia del lenguaje mismo".

Procuremos continuar el experimento wittgensteiniano preguntándonos:

"Si la expresión más adecuada para la maravilla de la existencia del mundo es la existencia del lenguaje, ¿cúal es entonces la expresión justa para la existencia del lenguaje?"

La única respuesta posible a esta pregunta sería: la vida humana en cuanto *ethos*, en cuanto vida ética. Buscar una *polis* y una *oikía* que estén a la atura de esa comunidad vacía e imposible de presuponer es el deber infantil de la humanidad que viene.

Giorgio Agamben

ÍNDICE

INFANCIA E HISTORIA 5
Ensayo sobre la destrucción de la experiencia

EL PAÍS DE LOS JUGUETES 93
Reflexiones sobre la historia y el juego

TIEMPO E HISTORIA 129
Crítica del instante y del continuo

EL PRÍNCIPE Y LA RANA 157
El problema del método en Adorno y en Benjamin

FÁBULA E HISTORIA 187
Consideraciones sobre el pesebre

PROGRAMA PARA UNA REVISTA 197

EXPERIMENTUM LINGUAE 213